Redactor: Marcel Duţă
Coperta colecţiei: Janos Kurko
Tehnoredactare: Constantin Niţă

RICHARD RORTY

Adevăr şi progres

Traducere
de MIHAELA CĂBULEA

RICHARD RORTY
Truth and Progress. Philosophical Papers III Copyright Cambridge University Press, 1998
Toate drepturile aparţin Editurii Univers e-mail: univers(2>rnc.ro
Editura UIWERS Bucureşti • 2003

Introducere

ISBN: 973-34-0885-9

„Nu există adevăr". Ce ar putea însemna acest lucru? De ce ar face cineva o astfel de afirmaţie?

De fapt, aproape nimeni (cu excepţia lui Wallace Stevens) nu face o astfel de afirmaţie[1]. Dar se spune adesea că filosofii asemeni mie fac această afirmaţie. E uşor de înţeles de ce. Căci noi am învăţat (de la Nietzsche şi James, printre alţii) să fim suspicioşi cu privire la distincţia aparenţă-realitate. Noi credem că există multe modalităţi de a vorbi despre ceea ce se întâmplă, şi că nici una dintre ele nu se apropie mai mult decât oricare alta de modul în care sunt lucrurile în ele însele. Nu avem nici cea mai vagă idee despre ce ar trebui să însemne „în ele însele" din expresia „realitatea aşa cum este în ea însăşi". Prin urmare, noi sugerăm să se abandoneze distincţia aparenţă-realitate în favoarea distincţiei dintre moduri de a vorbi mai puţin folositoare şi mai folositoare. Dar, de vreme ce majoritatea oamenilor cred că adevărul este corespondenţă cu modul în care „este realmente" realitatea, ei cred că noi negăm existenţa adevărului.

Criticii noştri - filosofii care sunt de acord că adevărul înseamnă realmente acest lucru - nu cred că distincţia folositor-inutil poate lua locul vechii distincţii aparenţă-realitate. Ei cred că modurile de a vorbi mai puţin folositoare sunt descrieri ale ceea ce pare doar să se întâmple, pe când cele mai folositoare sunt descrieri ale ceea ce se întâmplă cu adevărat. De exemplu: oamenii de ştiinţă primitivi sau membrii con-formişti ai unei societăţi sclavagiste, descriu ceea ce pare în mod înşelător să se întâmple. Criticii noştri au nevoie de distincţia realitate-aparenfă pentru a împiedica trivializarea noţiunii de „corespondenţă cu realitatea". Căci fiecare credinţă, indiferent cât de primitivă sau de greşită, cores-

'„Atunci când am spus,/ 'Nu există un astfel de lucru precum adevărul',/ Boabele strugurilor au părut mai grase,/ Iar vulpea a fugit din vizuina ei" (Wallace Stevens, „On the Road Home", în *The Collected Poems* [New York: Vintage, 1990], 203).

punde unei „lumi" - „lumea" care conţine obiectele menţionate de credinţa respectivă (sferele cristaline ale lui Ptolemeu sau natura subumană a sclavilor). Deci cei care vor să păstreze noţiunea de „corespondenţă" trebuie să ia în serios ideea de cum sunt *realmente* lucrurile.

Eseurile din acest volum susţin că filosofia se va descurca mai bine fără noţiunile de „natură intrinsecă a realităţii" şi „corespondenţă cu realitatea" decât cu ele. Pentru aceia care găsesc aceste noţiuni indispensabile şi numai pentru ei, acesta va părea un argument în favoarea faptului că nu există adevăr. Atunci când protestez că viziunile mele pragmatiste îmi mai permit încă să numesc unele afirmaţii „adevărate" iar pe altele „false" şi să argumentez pentru a le numi astfel, criticii mei îmi spun că acest lucru nu e îndeajuns de bun. Căci, explică ei, eu am stors orice înţeles din termenii „adevărat" şi „fals". Ne-am lăsat fără nici un sens „substanţial" al acestor termeni, doar cu sensuri „estetice" sau „relativiste". Este greu de scăpat de această acuzaţie de „relativism".

Cu siguranţă, adevărul este un termen absolut în următorul sens: „adevărat pentru mine dar nu pentru tine" şi „adevărat în cultura mea dar nu în a ta" sunt locuţiuni ciudate, lipsite de sens. La fel este şi „adevărat atunci, dar nu acum". Deşi noi spunem adesea „bun în acest scop dar nu şi în acela" şi „potrivit în această situaţie, dar nu şi în aceea", pare lipsit de sens de paradoxal să se relativizeze adevărul la scopuri sau situaţii. Pe de altă parte, Justificat pentru mine dar nu pentru tine" (sau Justificat în cultura mea dar nu în a ta") are sens. Prin urmare, atunci când James a spus „adevărul e binele în calea credinţei", el a fost acuzat că confundă justificarea cu adevărul, relativul cu absolutul.

într-adevăr, James ar fi făcut mai bine să spună că expresii ca „binele în calea adevărului" şi „ceea ce este mai bine pentru noi să credem" sunt interşanjabile mai degrabă cu „justificat" decât cu „adevărat". Dar el ar fi putut continua prin a spune că nu avem nici un alt criteriu pentru adevăr decât justificarea şi că justificarea şi calitatea de a fi mai bun-de-crezut vor fi întotdeauna la fel de relative la audienţe (şi la sortimentele de candidaţi la adevăr) cum este bunătatea la scopuri şi corectitudinea la situaţii. Admiţând că termenul „adevărat" este unul absolut, condiţiile sale de aplicare vor fi întotdeauna relative. Căci nu există un astfel de lucru precum o credinţă

justificată *sans piuase* -justificată o dată pentru totdeauna - din acelaşi motiv pentru care nu există un astfel de lucru precum o credinţă despre care se ştie o dată pentru totdeauna că este indubitabilă. Există o mulţime de credinţe (de exemplu, „Doi plus doi fac patru"; „Holocaustul a avut loc") despre care nimeni cu care ne ostenim să discutăm nu are nici o îndoială. Dar nu există nici o credinţă despre care să se ştie că este imună la orice îndoială.
Această ultimă afirmaţie rezumă antifundaţionalismul care a devenit acum învăţătura convenţională a filosofilor analitici. Dar antifundaţionalismul în epistemologie nu este suficient pentru a ne scăpa de distincţia metafizică dintre aparenţă şi realitate. Căci el nu diminuează atracţia următorului argument: de vreme ce adevărul este o noţiune absolută şi constă în corespondenţă, trebuie să existe o natură absolută, intrinsecă, non-relativă-la-descriere a realităţii, căreia acesta să-i corespundă. Admiţând că *criteriul* adevărului este justificarea şi că justificarea este relativă, *natura* adevărului nu este.
Pentru a evita acest argument noi, urmaşii lui James şi Nietzsche negăm una din premisele sale: şi anume, aceea că adevărul este corespondenţă cu realitatea. Dar atunci ni se spune că avem datoria să oferim o teorie alternativă a adevărului, una care să ne spună care este *realmente* natura adevărului. Când, asemeni lui James şi Nietzsche înaintea noastră, noi eşuăm în a produce o astfel de teorie, ni se spune că „atacul prag-matist la adresa corespondenţei a eşuat".
Cea mai mare dintre multele mele datorii intelectuale faţă de Donald Davidson este realizarea că nimeni n-ar trebui nici măcar să încerce să specifice natura adevărului. A fortiori, nici pragmatiştii n-ar trebui. Indiferent dacă suntem sau nu de acord cu Davidson că este important să putem oferi o definiţie a lui „adevărat-în-Z," pentru un limbaj natural dat (cu ajutorul unei „teorii a adevărului" de tipul-Tarski, pentru acel limbaj), putem profita de pe urma argumentelor sale că nu există nici o posibilitate de a oferi o definiţie a lui „adevărat" care să funcţioneze în cazul tuturor acestor limbaje. Davidson ne-a ajutat să ne dăm seama că *însuşi caracterul absolut al adevărului este un bun motiv pentru a considera noţiunea de „ adevărat" indefinibilă şi pentru a crede că nu e posibilă nici o teorie despre natura adevărului.* Numai despre relativ se poate spune ceva. (Acesta este motivul pentru care Dumnezeul monoteiştilor ortodocşi, de exemplu, rămâne atât de plicticos de inefabil.)
Modul nonreprezentaţionalist al lui Davidson de a privi adevărul provine din convingerea lui că Tarski este singurul filosof care a spus ceva folositor despre adevăr şi că descoperirea lui Tarski este că nu avem nici o înţelegere a adevărului care să fie distinctă de înţelegerea traducerii[2]. Doctrina din urmă este greu de înţeles pentru filosofii care consideră înţelegerea noastră a adevărului drept o înţelegere a unei relaţii cuvânt-lume, cum ar fi cea de „potrivire" sau „corespondenţă" sau „reprezentare corectă", dar ea rezumă rezultatul atacului lui Davidson la adresa concepţiilor reprezentaţionaliste despre limbaj.
" Vezi Donald Davidson, „On the Very Idea of a Conceptual Scheme", în *Truih and* ***Interpretat ion:*** *Perspectives on the Philqsophy of Donald Davidson,* Ed. Emest LePore (Oxford: Blackwell, 1986), 194.
Dacă pragmatiştii nu pot oferi o teorie a adevărului, ce pot face ei totuşi? Ei pot arăta, argumentez eu în primul eseu[3] al acestui volum, că adevărul nu constituie un ţel al cercetării. Dacă „adevărul" este numele unui astfel de ţel, atunci, într-adevăr, nu există nici un adevăr. Căci caracterul absolut al adevărului îl face să nu poată servi drept astfel de ţel. Un ţel este ceva de care poţi să ştii că te apropii, sau te îndepărtezi. Dar nu există nici o modalitate de a ştii la ce distanţă ne aflăm de adevăr, nici măcar dacă suntem mai aproape de el decât au fost strămoşii noştri. Căci, repet, singurul criteriu pe care îl avem pentru a aplica termenul „adevărat" este justificarea, iar justificarea este întotdeauna relativă la o audienţă. Prin urmare, ea este de asemenea relativă la standardele acelei audienţe - la scopurile pe care o astfel de audienţă le vrea servite şi la situaţia în care se află ea. Aceasta înseamnă că întrebarea „Conduc practicile noastre de justificare la adevăr?" este la fel de lipsită de răspuns pe cât de nepragmatică. Este lipsită de răspuns deoarece nu există nici o modalitate de a privilegia scopurile şi interesele noastre curente. Este nepragmatică deoarece răspunsul la ea nu ar produce nici o diferenţă în practica noastră.
Dar, se va obiecta, noi ştim cu siguranţă că *suntem* mai aproape de adevăr. Cu siguranţă am progresat atât în plan intelectual cât şi moral.
Desigur că am făcut progrese potrivit propriilor noastre standarde. Adică, putem mult mai bine decât strămoşii noştri, să servim scopurile pe care dorim să Ie servim şi să facem faţă situaţiilor pe care credem că le întâmpinăm. Dar atunci când ipostaziem adjectivul „adevărat" în „Adevăr" şi ne întrebăm cu privire la relaţia noastră cu el, noi nu avem absolut nimic de spus.
Noi putem, dacă vrem, să folosim această ipostaziere în acelaşi mod în care admiratorii lui Platon au folosit întotdeauna alte ipostazieri -Frumosul, Binele şi Dreptatea. Adică, putem spune o povestire despre modul în care dezvoltări recente în arte, ştiinţă, morală sau politică ne-au adus mai aproape de aceste reificări impresionante. Dar rostul spunerii unor astfel de povestiri este neclar. Căci desemnarea unor astfel de adjective nu ne ajută deloc să răspundem la întrebări sceptice - de exemplu: De unde ştim că o mai mare putere predictivă şi un mai mare control al mediului înconjurător (inclusiv o mai mare abilitate de a vindeca boli, construi bombe, explora spaţiul etc.) ne aduc mai aproape de adevărul conceput ca o reprezentare corectă a modului în care sunt lucrurile în ele însele, indiferent de nevoile şi interesele umane? De unde ştim că mai

[3] Primul eseu al volumului de faţă este intitulat „îs Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright" şi nu face parte dintre eseurile selectate spre traducere. (Nota traducătorului)

multă sănătate, securitate, egalitate a şanselor, longevitate, eliberare de umilire şi indicii similare ale unei prosperităţi umane mai mari sunt de asemenea indicii ale progresului moral sau politic?
O mulţime de oameni încă îşi mai doresc ca filosofii să producă răspunsuri interesante la aceste întrebări. Astfel de oameni nu vor obţine nimic de la Nietzsche, James, Davidson, sau de la eseurile din acest volum. Prognoza lui Kant rămâne la fel de solidă ca întotdeauna: atâta timp cât vom încerca să facem proiecţia de la relativ şi condiţionat la absolut şi necondiţionat, vom păstra pendulul în stare de oscilaţie între dogmatism şi scepticism. Singura modalitate de a opri această oscilaţie din ce în ce mai obositoare a pendulului este aceea de a ne schimba concepţia cu privire la scopul pentru care este bună filosofia. Dar acest fapt nu poate fi îndeplinit prin câteva argumente elegante. Presupunând că acest lucru va avea loc, el va fi îndeplinit printr-un lung şi anevoios proces de schimbare culturală -adică, de schimbare la nivelul simţului comun, de schimbări în intuiţii disponibile pentru a fi manipulate prin argumente filosofice.
O dată ce renunţăm la distincţia aparenţă-realitate şi la încercarea de a relaţiona lucruri ca succesul predictiv şi cruzimea diminuată cu natura intrinsecă a realităţii, trebuie să oferim descrieri separate ale progresului în ştiinţă şi în morală. Noi numim ceva o ştiinţă în măsura în care ne ajută să prezicem ce se va întâmpla şi, prin urmare, să influenţăm ceea ce se va întâmpla. Există, desigur, multe alte criterii pentru teoriile ştiinţifice bune pe lângă predicţia reuşită şi multe alte motive pentru a deveni un om de ştiinţă a naturii pe lângă impulsul de a ajuta la aducerea naturii sub control. Dar, cu toate acestea, predicţia este o condiţie necesară pentru a fi inclus în oala etichetată „ştiinţă". Noi ezităm să punem economia, sociologia, istoria sau critica literară în acea oală, deoarece nici una dintre acele discipline nu pare capabilă să răspundă la întrebările de forma „Ce se va întâmpla dacă facem asta"?
O dată ce înţelegem că „Ştiinţa poate prezice în măsura în care surprinde corect realitatea" este mai degrabă o incantaţie decât o explicaţie (deoarece nu avem nici un test pentru *explanans* care să fie distinct de testul nostru pentru *explanandum),* pare destul de simplu să definim progresul ştiinţific drept o abilitate sporită de a face predicţii. O dată ce renunţăm la ideea că am devenit mai puţin cruzi şi ne tratăm mai bine unii pe alţii deoarece am surprins mai complet adevărata natură a fiinţelor umane sau a drepturilor umane sau a obligaţiilor umane (mai multe pseudo-explicaţii), pare suficient să definim progresul moral drept devenind aşa cum suntem noi înşine în forma noastră cea mai bună (oameni care nu sunt rasişti, nici agresivi, nici intoleranţi etc, etc). Dar ce se alege de progresul filosofic? Cum se leagă acesta de progresul ştiinţific şi moral?
Aşa cum îl văd eu, progresul filosofic are loc în măsura în care găsim o modalitate de a completa concepţiile noastre despre lume şi intuiţiile morale pe care le-am moştenit de la strămoşii noştri cu noi teorii ştiinţifice sau cu noi instituţii şi teorii socio-politice sau cu alte noutăţi. Am citat adesea doctrina lui Dewey potrivit căreia „funcţia, subiectul şi problemele distincte ale filosofiei provin din tensiunile şi tendinţele din viaţa comunităţii în care se iveşte o nouă formă de filosofie"[4]. Tensiunile şi tendinţele la care se referă Dewey sunt cele care se ivesc din încercările de a turna noi lichide spumoase şi expansive în sticle vechi. Am citat de asemenea frecvent dictonul lui Dewey că „filosofia nu poate oferi nimic altceva decăt ipoteze, iar... acele ipoteze sunt valoroase numai în măsura în care fac minţile oamenilor mai sensibile la viaţa din jurul lor"[5].
Aceasta poate părea o modalitate ciudată de a descrie activitatea în care s-au angajat oameni ca Platon, Descartes, Kant, Hegel şi Dewey însuşi. Dar ea devine mai plauzibilă atunci când observăm că o modalitate de a deveni mai sensibili la realizările şi perspectiva vremurilor noastre este aceea de a înceta a mai pune întrebări care au fost formulate în vremuri anterioare. Marii filosofi occidentali trebuie citiţi ca fiind mai degrabă terapeutici decât constructivi: ca spunându-ne ce probleme să *nu.* dezbatem: probleme scolastice în cazul lui Descartes, probleme carteziene în cazul lui Kant, probleme kantiene în cazul lui Hegel şi probleme metafizice (inclusiv acelea ridicate de încercarea lui Hegel de a dovedi că realitatea este intrinsec spirituală în caracter) în cazurile lui Nietzsche, James şi Dewey.
Ar fi o suprasimplificare să spunem că sarcina filosofiei este aceea de a-i opri pe oameni să gândească despre lucruri în termeni demodaţi, moşteniţi de la marii filosofi trecuţi în nefiinţă- de a-i convinge să se debaraseze de scările indispensabile pe care s-a urcat cultura noastră în trecut. Dar, cu siguranţă, aceasta este o mare parte din sarcina ei. Dacă încercăm să-i impunem lui Galilei terminologie aristotelică sau lui Darwin terminologie carteziană, sau dezbaterilor despre avort terminologia filosofiei morale kantiene, ne vom crea complicaţii inutile. înlăturarea unei terminologii demodate ne-ar face mai sensibili la viaţa din jurul nostru, căci ne-ar ajuta să încetăm a mai încerca să tăiem un material nou, recalcitrant, astfel încât să se potrivească unor modele vechi. închei diferite eseuri din acest volum (în special „is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright" şi „John Searle despre realism şi relativism") sugerând că o cultură în care nu ne mai ocupăm de întrebarea scepticului dacă ne apropiem mai mult de adevăr, ar fi mai

John Dewey, *Reconstniction in Philosophy,* (Boston: Beacon Press, 1948).
' Ibid, 22.

bună decât una în care le cerem profesorilor de filosofie să ne asigure că facem într-adevăr asta. Căci într-o astfel de cultură am fi mai sensibili la minunata diversitate a limbajelor umane şi a practicilor sociale asociate cu acele limbaje, deoarece vom fi încetat să mai întrebăm dacă ele „corespund" unei entităţi non-umane, eterne. în loc să întrebăm „Există adevăruri în afara noastră pe care nu le vom descoperi niciodată?" noi vom întreba, „ Există

modalităţi de a vorbi şi de a acţiona pe care nu le-am explorat încă?" în loc să întrebăm dacă natura intrinsecă a realităţii este deja la vedere (corespondentul secular al întrebării dacă lucrurile sunt *dis aliter visum),* noi ar trebui să întrebăm dacă fiecare dintre diferitele descrieri ale realităţii folosite în diferitele noastre activităţi culturale este cea mai bună pe care ne-o putem imagina - cele mai bune mijloace pentru scopurile servite de acele activităţi.

O astfel de schimbare în obiceiurile noastre intelectuale ar avea cel puţin încă două avantaje specifice. Primul, ea ne va ajuta să încetăm a mai atribui prioritate uneia dintre aceste activităţi (religiei, de exemplu, sau ştiinţei naturii) în raport cu altele. Al doilea, ea ne va ajuta să încetăm a ne mai preocupa de obiectivitate, permiţându-ne să ne mulţumim cu intersubiectivitatea. Ea ne va ajuta să încetăm a mai pune întrebări inutile ca „Există fapte obiective cu privire la corect şi greşit în acelaşi sens în care există fapte obiective cu privire la electroni şi protoni"?

Dewey 1-a anticipat pe Habennas pretinzând că noţiunea de obiectivitate se reduce la cea de acord intersubiectiv - acord atins prin dezbaterea liberă şi deschisă a tuturor ipotezelor şi politicilor disponibile. El a sperat că adoptarea la scară largă a acestei concepţii ne va face mai sensibili la viaţa din jurul nostru. Ea va pune capăt încercării de a stabili o ierarhie printre activităţile culturale şi printre părţile vieţilor noastre. Debarasarea de distincţia kantiană dintre cognitiv, moral şi estetic, de exemplu, va opri ştiinţele „tari" să mai privească de sus la cele moi, le va opri pe ambele să se mai uite de sus la arte şi va pune capăt încercărilor de a aduce filosofia pe calea cea sigură a ştiinţei. Ea îi va opri pe oameni să se mai îngrijoreze cu privire la statutul „ştiinţific" sau „cognitiv" al unei discipline sau al unei practici sociale. îi va opri pe filosofi să mai încerce să delimiteze un domeniu special pentru ei înşişi şi va înlătura distincţii ca cea dintre transcendental şi empiric (Kant) sau dintre conceptual şi factual (Ryle) sau dintre ontologic şi ontic (Heidegger).

Dacă vrem să ducem la bun sfârşit aceste sugestii deweyene, e folositor să considerăm progresul în modul în care ne-a îndemnat Thomas Kuhn: drept abilitatea de a soluţiona nu numai problemele pe care le-au soluţionat strămoşii noştri, dar şi unele probleme noi. Potrivit acestei descrieri, Newton a progresat în raport cu Aristotel, iar Einstein în raport cu Newton, dar nici unul n-a ajuns mai aproape de adevăr, sau de carac-

II

terul intrinsec al realităţii decât oricare dintre ceilalţi. Hume a progresat în raport cu Leibniz, iar Hegel în raport cu Hume, dar personalităţile din urmă n-au fost mai aproape decât cele dintâi de Soluţia Corectă la Problemele Filosofiei. în mod analog, polisul atenian a progresat din punct de vedere moral şi politic în raport cu monarhia persană, statele-naţiune abolitioniste ale Europei secolului al XlX-lea în raport cu polisul atenian, iar democraţiile sociale ale timpului modern progresează în raport cu predecesoarele lor din secolul al XlX-lea care au sărăcit proletariatul. Dar nici una dintre aceste societăţi n-a fost mai aproape de Cerinţa Moralităţii.

Argumentez în eseul „Drepturi umane, raţionalitate şi sentimentalism" din acest volum, că dacă spunem că societăţile din urmă au progresat în recunoaşterea existenţei drepturilor umane, atunci trebuie să înţelegem prin aceasta doar că ele s-au conformat mai îndeaproape modului în care noi, locuitorii bogaţi, educaţi, aflaţi în siguranţă, ai Lumii întâi credem că ar trebui să se trateze oamenii unii pe alţii. Noi suntem justificaţi să credem astfel, dar nu ne putem verifica concepţia noastră cu privire la această problemă pe fondul naturii intrinsece a realităţii morale. Nu vom ajunge nicăieri cerându-le profesorilor noştri de filosofie să se asigure că există realmente astfel de lucruri precum drepturile umane şi că ele sunt aşa cum le descriem noi. Nici nu vom ajunge nicăieri spunându-le celor care gândesc diferit că nu sunt în legătură cu realitatea morală sau că se comportă iraţional.

întrebarea dacă *există* realmente drepturi umane este, din punctul de vedere pe care eu îl propun, la fel de lipsită de sens ca întrebarea dacă *există* realmente quarci. Drepturile umane nu sunt mai mult sau mai puţin „obiective" decât quarcii, dar asta înseamnă doar a spune că referinţa la drepturile umane este la fel de indispensabilă pentru dezbaterile Consiliului de Securitate al Naţiunilor Unite precum este referinţa la quarci pentru dezbaterile din cadrul Royal Society. Independenţa cauzală a quarcilor de discursul uman nu este un indiciu al realităţii ca opusă aparenţei; ea este doar o parte necontestată a discuţiei noastre despre quarci. Este la fel de improbabil ca cineva care nu ştie acest lucru despre quarci să înţeleagă ce sunt aceştia, precum este pentru cineva care crede că drepturile umane există înaintea indivizilor umani. Putem spune, împreună cu Foucault, că atât drepturile umane cât şi homosexualitatea sunt construcţii sociale recente, dar numai dacă spunem împreună cu Bruno Latour că şi quarcii sunt. Nu are nici un sens să spunem că cele dintâi sunt „doar" construcţii sociale, căci toate motivele care ar putea fi folosite pentru a sprijini această afirmaţie sunt motive care s-ar aplica la fel de bine şi în cazul quarcilor.

12

Unul dintre beneficiile care reazultă prin debarasarea de noţiunea de natură intrinsecă a realităţii este acela că scăpăm de ideea că quarcii şi drepturile omului diferă în ceea ce priveşte „statutul ontologic". Acesta, la rândul său, ne ajută să respingem sugestia că ştiinţa naturii ar trebui să servească drept paradigmă pentru restul culturii şi, în special, că progresul filosofic constă în aceea că filosofii devin din ce în ce mai ştiinţifici. Aceste din urmă idei rele au jucat un rol în geneza tradiţiei intelectuale cunoscută acum sub numele de „filosofie analitică". Dar, de la Kuhn încoace, această tradiţie s-a aflat în situaţia de a se debarasa de acele scări distincte.

Se crede adesea că un atac la adresa teoriei adevărului corespondenţă, la adresa „realismului" este un atac la adresa filosofiei analitice însăşi. Dar aceasta este o greşeală. Tradiţia intelectuală începută de Frege şi Russell a dus la Sellars şi Davidson (filosofi analitici după socoteala oricui), la fel cum tradiţia intelectuală stabilită de Galilei şi Newton a dus la Einstein. Nimeni nu crede că negând unele doctrine newtoniene esenţiale, Einstein a înjunghiat pe la spate fizica modernă şi nimeni n-ar trebui să creadă că refuzând să ia în serios distincţia dintre realism şi antirealism, Davidson a înjunghiat pe la spate filosofia analitică, sau că Sellars a făcut acest lucru prin refuzul său de a lua în serios distincţia dintre cunoaştere prin familiarizare şi cunoaştere prin descriere.
Potrivit concepţiei despre progresul filosofic oferită în acest volum, filosofia nu progresează devenind mai riguroasă, ci devenind mai imaginativă. In acest domeniu, ca în majoritatea celorlalte, progresul este realizat de câţiva oameni din fiecare generaţie, care întrezăresc o posibilitate ce n-a fost intuită înainte. Frege şi Mill, Russell şi Heidegger, Dewey şi Habermas, Davidson şi Derrida sunt oameni de acest gen. Restul dintre noi - cei de la munca de jos, pe seama cărora este lăsată sarcina de a curăţa şi debarasa terenul de ceea ce aceşti pionieri imaginativi au considerat a fi prostii - îndeplinim o funcţie socială utilă. Noi facem munca murdară. (Dar, desigur, aceasta nu este singura noastră funcţie. Noi avem de asemenea o considerabilă activitate pedagogică, propagandistă şi popularizatoare.) A spune că ne îndeplinim munca „riguros" sau „profesionist" înseamnă doar a spune că o îndeplinim în moduri acceptabile pentru, şi adaptate la comunitatea profesorilor de filosofie căreia îi aparţinem.
Există, desigur, multe astfel de comunităţi. A le compara unele cu altele înseamnă a compara unele cu altele moştenirile provenite de la gânditorii originali. Fiecare moştenire are avantaje evidente şi dezavantaje evidente. A argumenta că filosofia continentală trebuie să devină analitică, sau viceversa, sau că ar trebui să reînviem teologia naturală sau fenomenologia husserliană sau esenţialismul aristotelic, înseamnă a argumenta că echilibrul avantajelor şi dezavantajelor dictează o anumită decizie.
13
Nu am de oferit nici un astfel de argument şi nici o concepţie despre ce formă ar trebui să ia filosofia. Nu văd nici un rost în a spune că filosofia *ca atare* trebuie să fie făcută în manieră istorică sau anistorică, sau în a spune că unul sau altul dintre domeniile filosofiei este „filosofie primă". Nu are mai mult rost să dezbatem „filosofia" într-un sens suficient de larg încât să-i includă pe Parmenide, Averroes, Kierkegaard şi Quine, decât are să dezbatem „arta" într-un sens suficient de larg încât să-i includă pe Sophocle, Cimabue, Zola şi Nijinsky. încercarea de a obţine neutralitate ridicându-ne la acest nivel de abstracţiune produce doar platitudini banale sau slogane polemice. încercarea de a stabili natura, sarcina sau misiunea filosofiei este de obicei doar o încercare de a clădi preferinţele noastre filosofice într-o definiţie a „filosofiei".
Aşa numita sciziune analitic-continental este locul multor astfel de proiecte de construcţie şi al multor încercări de a-i excomunica pe filosofii pe care nu vrem să-i citim, definind „filosofia" de aşa manieră încât să le excludem opera. Aşa cum o văd eu, această sciziune este mai întâi de toate o sciziune între două matrici disciplinare - şi, în special, între două modalităţi de a educa aşa-numiţii profesori de filosofie. Aceste două matrici s-au ivit şi solidificat în ultima sută de ani, sunt într-adevăr foarte diferite şi e foarte puţin probabil să se amestece una cu alta. Dacă vei beneficia de o educaţie „analitică", vei fi încurajat să te concentrezi asupra problemelor „din prima linie", cele dezbătute în articolele din revistele curente de către filosofii analitici importanţi. S-ar putea, de asemenea să-ţi tratezi cursurile tale de istoria filosofiei şi poate şi pe cele de logică formală, ca pe nişte distrageri de la această educaţie - bune pentru suflet, poate, dar nu pentru carieră. Dacă beneficiezi de o educaţie „continentală", se aşteaptă de la tine să înveţi destul de multe despre istoria filosofiei şi să faci o alegere documentată între naraţiuni diferite care fac conexiunea dintre evenimentele acelei istorii (acelea oferite de exemplu de către Hegel, Heidegger şi Blumenberg). Se prea poate să nu fi citit niciodată vreun alt filosof „analitic", cu excepţia lui Wittgenstein.
Educaţia de care beneficiezi influenţează cărţile pe care eşti înclinat să le citeşti şi genul de filosofi pe care poţi cel mai bine să-i admiri. Dintre cei trei filosofi dezbătuţi cel mai pe larg în acest volum, Davidson va fi mai apreciat pentru originalitatea sa decât Habermas sau Derrida, de către cei cu o educaţie „analitică". în cazul celor cu o educaţie „continentală", inversa va fi adevărată. Dar astfel de diferenţe de fundal sunt, desigur, mereu depăşite.
Uneori am fost lăudat în mod eronat pentru originalitate, doar pentru că adesea pun în aceeaşi oală personalităţi aparent diferite - ca de exemplu, Nietzsche şi James, Davidson şi Derrida. Dar există o diferenţă între a fi original şi a fi eclectic. Varianta din urmă este doar rezultatul
14
faptului de a ne plictisi uşor şi de a căuta ceva nou. Eu nu am astâmpăr, caut eroi noi în timp ce rămân loial în mod rezonabil celor vechi şi uite aşa am încropit un sincretist[6]. Dar nici chiar cel mai reuşit sincretism nu poate spera să imite realizările filosofice cu adevărat eroice: cele care ne permit să vedem totul dintr-un unghi nou, care provoacă o schimbare de *Gestalt.*
Provocarea unei astfel de schimbări este cea mai dificilă şi mai rară dintre realizările filosofice. Nu există mai multe motive pentru care să aşteptăm să se ivească o astfel de realizare eroică din tradiţia analitică a filosofiei decât din tradiţia continentală, sau viceversa. Geniul ne ia întotdeauna prin surprindere. El poate înflori în orice

climat, sub orice soare. Atunci când Goethe a fost întrebat care este poetul cel mai mare, el sau Schiller, el a răspuns, „Fiţi bucuroşi că ne aveţi pe amândoi". Aceasta mi se pare atitudinea adecvată pentru filosofii de ambele părţi ale diviziunii analitic-continental.
Filosofia va continua să progreseze atâta timp cât vor continua să apară genii. Proiectele nongeniilor de eliminare-a-prostiilor vor ajuta la curăţarea şi pregătirea terenului pentru astfel de apariţii. Sau, ca să variez metafora, ele vor acumula îngrăşământul din care, cu puţin noroc, ar putea apărea ceva neaşteptat. Această dezvoltare neaşteptată nu poate fi încurajată prin aplicarea cu perseverenţă a unei „metode" (de exemplu, detectând nonsensul sau punând între paranteze experienţe sau analizând concepte sau decdnstruind concepte sau asumând punctul de vedere transcendental sau vorbind ontologic). Aşa-numitele metode sunt simple descrieri ale activităţilor în care se angajează epigonii entuziaşti ai uneia sau alteia dintre minţile originale - ceea ce Kuhn ar numi „programele de cercetare" cărora operele lor le-au dat naştere.
Ar trebui să ne amintim că ceea ce contează este schimbarea iniţială de *Gestalt* şi nu activitatea triumfalistă şi profesionalizată. Istoria filosofiei este istoria schimbărilor de *Gestalt* şi nu a realizărilor sârguin-cioase ale programelor de cercetare. De asemenea programe se alege întotdeauna praful şi pulberea în cele din urmă, dar schimbările de *Gestalt* pot rămâne şi fac posibile noi astfel de schimbări în viitor. A renunţa la ideea că filosofia ajunge mai aproape de adevăr şi a o interpreta aşa cum a interpretat-o Dewey, înseamnă a acorda prioritate
în ani '60, pe vremea când eram un filosof analitic tânăr şi cutezător, l-am auzit pe unul dintre colegii mai în vârstă şi cu reputaţie, Stuart Hampshire, descriind o conferinţă internaţională la care participaseră numeroase personalităţi cu o temă vastă şi pretenţioasă - o conferinţă de la care tocmai se întorsese şi ale cărei rezultate fusese rugat să le rezume la sesiunea finală. "Nici o şmecherie," a explicat Hampshire, "pentru un bătrân cal de povară sincretic ca mine". în acea clipă mi-am dat seama ce vroiam să fiu când voi creşte.

imaginaţiei în raport cu intelectul argumentativ şi geniului în raport cu profesionalismul.
PRIMA SECŢIUNE A ACESTUI VOLUM („Adevărul şi unii filosofi") aduce în discuţie diverse lucruri pe care filosofii contemporani le-au spus despre adevăr. Nici unul dintre cele opt eseuri[7] din această secţiune nu prezintă o teorie a adevărului sau o definiţie a lui „adevărat". Ele argumentează în schimb împotriva teoriei potrivit căreia credinţele sau afirmaţiile adevărate corespund naturii intrinsece a realităţii şi, de asemenea, împotriva concepţiei că avem nevoie acum de o nouă teorie a adevărului care să înlocuiască această teorie a corespondenţei. Ele nu au un ton constructiv, ci unul concediant: ele elimină diverse întrebări şi controverse pe motiv că acestea nu duc nicăieri. Ele nu propun un program de cercetare filosofică, ci critică în schimb diverse programe de cercetare pe motiv că sunt greşit concepute. Ele aduc în discuţie ceea ce au spus unii filosofi despre adevăr în speranţa de a descuraja tentativele viitoare de a mai acorda atenţie acestui subiect de-a dreptul neroditor.
Aceste eseuri pot fi considerate drept note de subsol la afirmaţia lui Davidson că „[noi] n-ar trebui să spunem că adevărul este corespondenţă, coerenţă, asertibilitate întemeiată, asertibilitate justificată în mod ideal, ceea ce este acceptat în conversaţia oamenilor potriviţi, ceea ce ştiinţa va sfârşi în cele din urmă prin a susţine, ceea ce explică convergenţa spre teorii unice în ştiinţă, sau succesul credinţelor noastre obişnuite"[8]. Dacă „pragmatismul" este sau nu un nume potrivit pentru perspectiva filosofică ce rezultă din acceptarea sfatului lui Davidson, este una dintre puţinele chestiuni asupra căreia Davidson şi eu avem încă păreri împărţite.
CEA DE-A DOUA SECŢIUNE („Progres moral: spre comunităţi mai cuprinzătoare") conţine patru eseuri despre progresul moral. Aici argumentez că acest gen de progres nu trebuie conceput drept convergenţa opiniei umane spre Adevărul Moral sau drept invazia unei raţionalităţi mai mari, ci mai degrabă drept o creştere a abilităţii noastre de a considera drept

[7] Prima secţiune a volumului de faţă este alcătuită din opt eseuri: „îs Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright", „Hilary Putnam and the Relativist Menace", „John Searle on Realism and Relativism", „Charles Taylor on Truth", „Daniel Dennett on Intrinsicality", „The Very Idea of Human Answerability to the World: John McDowelPs Version of Empiricism", „Antiskeptical Weapons: Michael Williams versus Donald Davidson" dintre care au fost selectate spre traducere doar trei: „"Hilary Putnam şi ameninţarea relativistă", „John Searle despre realism şi relativism" şi „Charles Taylor despre adevăr". (Nota traducătorului)

[8] „The Structure and Content of Truth", *Journal of Philosophy* 87 (June 1990), 309.

irelevante din punct de vedere moral, din ce în ce mai multe diferenţe dintre oameni. Această abilitate - de a considera diferenţele dintre religiile, naţiunile, gender-ul, rasele, statutul economic etc. al oamenilor, drept irelevante pentru posibilitatea de a coopera cu ei în vederea avantajului reciproc şi drept irelevante pentru nevoia de a le uşura suferinţa - a crescut considerabil de la Iluminism încoace. Ea a creat comunităţi umane mai cuprinzătoare decât s-a crezut înainte că este posibil. Imaginea noastră liberală occidentală a unei utopii democratice globale este cea a unei planete în care toţi membri speciei sunt preocupaţi de soarta tuturor celorlalţi membri.
Susţin în unele dintre aceste eseuri că o creştere a abilităţii de a simpatiza cu cei diferiţi de noi înşine nu este considerată în mod folositor drept un indiciu al unei mai bune utilizări a unei facultăţi căutătoare de adevăr, numită Raţiune. în altele susţin (în cele despre feminism şi diferenţă culturală) că imaginaţia, şi nu o înţelegere

mai clară a obligaţiilor noastre morale, este cea care contribuie cel mai mult la crearea şi stabilitatea unor astfel de comunităţi. Această din urmă afirmaţie corespunde concepţiei mele, exprimate în scrieri anterioare, că cele mai folositoare vehicule ale educaţiei morale sunt mai degrabă romanele decât tratatele de morală. Aceste prime două secţiuni sunt destul de unitare, prin faptul că aceeaşi linie de gândire este reiterată în fiecare dintre eseurile cuprinse într-o secţiune sau în cealaltă.

DAR CEA DE-A TREIA SECŢIUNE („Rolul filosofiei în progresul moral") este mai diversificată. Cele cinci eseuri[9] ale sale sunt metafilosofice. Ele încearcă să spună ceva despre ceea ce pot face filosofii - definiţi drept oamenii care îi citesc pe Platon, Kant şi restul canonului filosofic occidental şi se gândesc la problemele ridicate în acele texte - pentru progresul uman.

Primele două eseuri din această secţiune sunt despre istoriografia filosofiei şi argumentează că ceea ce contează drept „filosofie" este o problemă ce depinde de cine decide, în ce scopuri, de care personalităţi istorice contează drept „filosofi" (mai degrabă decât, de exemplu, drept oameni de ştiinţă, teologi, oameni de ştiinţă politică sau literaţi).

Ultimele trei eseuri încearcă să spună o povestire despre filosofia recentă care acordă importanţa cuvenită contribuţiilor lui John Dewey,

Cea de-a treia secţiune a volumului de faţă este alcătuită din cinci eseuri: „The Historiography of Philosophy: Four Genres", „The Contingency of Philosophical Problems: Michael Ayers on Locke", „Dewey Between Hegel and Danvin", „Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy", „Derrida and the Philosophical Tradition", din care au fost selectate spre traducere doar trei: „Istoriografia filosofiei: patru genuri", Habermas, Derrida şi funcţiile filosofiei" şi „Derrida şi tradiţia filosofică". (Nota traducătorului)

Jiirgen Habermas şi Jacques Derrida. Eu văd teoria lui Habermas despre „raţiunea comunicativă" drept un pas uriaş spre desăvârşirea sarcinii pe care a început-o Dewey - aceea de a reformula concepţii filosofice tradiţionale în moduri care să le facă mai folositoare pentru auto-descrierea unei societăţi democratice. Singura chestiune cu privire la care mă deosebesc de Habermas - utilitatea noţiunii de „validitate universală" - este neesenţială, atunci când e comparată cu suprapunerea dintre concepţiile noastre[10].

Derrida este la fel de diferit atât de Dewey cât şi de Habermas pe cât de asemănători sunt aceştia din urmă. Mă găsesc revenind iarăşi şi iarăşi la opera lui, de fiecare dată incapabil să obţin o viziune sinoptică clară a intenţiei sale, dar de fiecare dată fascinat. îl consider drept corespondentul lui Nietzsche în secolul nostru. Bănuiala mea este că asimilarea operei sale de către secolul următor va fi la fel de lungă şi de controversată ca asimilarea operei lui Nietzsche de către secolul nostru.

Cu o excepţie, menţionată mai încolo, aceste eseuri au fost scrise pe parcursul anilor '90. Cu excepţia a patru dintre ele, toate au fost tipărite altundeva înaintea publicării acestui volum. Versiunile oferite aici sunt doar uşor diferite (o schimbare întâmplătoare de exprimare, un paragraf omis, câteva note de subsol suplimentare) de versiunile publicate anterior. Antecedentele lor sunt după cum urmează.

„Hilary Putnam şi ameninţarea relativistă" a fost publicat sub titlul „Putnam and the Relativist Menace" în *Journal of Philosophy,* voi. 90 (septembrie, 1993), 443-461. Le mulţumesc editorilor jurnalului pentru permisiunea de a-1 retipări.

„John Searle despre realism şi relativism" a fost un răspuns la invitaţia lui Louis Menand de a oferi una dintre seriile de conferinţe despre libertatea academică pentru American Association of University Professors. Am folosit invitaţia drept prilej pentru a răspunde concepţiei lui Searle cu privire la importanţa teoriei adevărului corespondenţă pentru politica culturală. Lucrarea mea a fost publicată sub titlul „Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions"? mai întâi în *Academe,* revista AAUP (voi. 80 [noiembrie-decembrie 1994], 52-63) şi ulterior în *Academic Freedom,* ed. Louis Menand (Chicago: University of Chicago Press, 1996). Le mulţumesc atât AAUP cât şi University of Chicago Press pentru permisiunea de a-1 retipări.

[10] Dezbat problema validităţii universale pe larg în „Sind Aussagen universelle Geltungsanspruche?" *Deutsche Zeitschrift jur Philosophie* 42, nr. 6 (1994), 975-88. Nu am retipărit acest eseu în volumul de faţă deoarece o versiune revizuită a lui va apărea drept capitol într-o monografie pe care sper să o public în câţiva ani de acum încolo.

„Charles Taylor despre adevăr" a fost o contribuţie la *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Questions,* ed. James Tully (Cambridge University Press, 1994). în acel volum este inclus un răspuns al lui Taylor la eseul meu.

Eseul „Drepturi umane, raţionalitate şi sentimentalitate" a fost oferit în cadrul Oxford Amnesty Lectures în primăvara anului 1993 şi a fost publicată în *On **Human** Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures,* ed. Susan Hurley and Stephen Shute (New York: Basic Books, 1993). îi sunt recunoscător editurii Basic Books pentru permisiunea de a-1 retipări.

„Raţionalitate şi diferenţă culturală" a fost oferit la o conferinţă pe această temă organizată de Indian Institute of Philosophy, care a avut loc la Mount Abu în iarna lui 1991. Ea a fost publicată sub titlul „A Pragmatist View of Rationality and Cultural Differences" în *Philosophy East and West,* voi. 42 (octombrie 1992), 581-96 şi este retipărită prin amabilitatea University of Hawaii Press.

Eseul „Feminism şi pragmatism" a fost oferit în cadrul Tanner Lectures la University of Michigan în primăvara

anului 1991 şi a fost publicat în *The Tanner Lectures on Human Values,* voi. 13 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994). Ea este retipărită aici cu permisiunea Tanner Trustees.
„Sfârşitul leninismului, Havel şi speranţa socială" a fost scris pentru o conferinţă intitulată „The End of History" care a avut loc în 1991 la Michigan State University, şi s-a concentrat asupra ideilor lui Francis Fukuyama. O versiune prescurtată şi revizuită a apărut sub titlul „The Intellectuals at the End of Socialism", *Yale Review,* voi. 80, numerele 1 şi 2 (1992), 1-16. Versiunea completă a apărut în *Histoiy and the Idea of Progress,* ed. Arthur M. Melzer et. al (Ithaca, N.Y.: Corneli University Press, 1995), 211-26. Le sunt recunoscător profesorului Meltzer şi colegilor săi pentru stimulentul iniţial şi Corneli Univerity Press pentru permisiunea de a retipări această versiune.
„Istoriografia filosofiei: patru genuri" este retipărită *âmPhilosophy in History* (Cambridge University Press, 1984), un volum de eseuri despre istoriografia filosofiei pe care l-am editat împreună cu J. B. Schneewind şi Quentin Skinner.
„Habermas, Derrida şi funcţiile filosofiei" a apărut în *Revue Internationale de Philosophie,* nr. 4 (1995), 437-60 şi este retipărit aici cu permisiunea editorilor acelei reviste.
„Derrida şi tradiţia filosofică" este o versiune uşor revizuită a unei recenzii *la Jacques Derrida,* de Geoffrey Bennington şi Jacques Derrida, publicată în *Contemporary Literature,* voi. 36 (primăvara 1995), 173-200, sub titlul „îs Derrida a ^^(-Transcendental Philosopher?" Ea este retipărită aici cu permisiunea editorilor acelei reviste.
19

I
Adevărul şi unii filosofi

Hilary Putnam şi ameninţarea relativistă

în lucrarea sa *Realism with a Human Face,* Hilary Putnam afirmă că este „adesea întrebat unde anume nu sunt de acord cu Rorty"[1]. Mie mi se pune adesea întrebarea opusă. Ni se pun aceste întrebări deoarece Putnam şi eu suntem de acord asupra unui număr de chestiuni pe care mulţi alţi filosofi nu le acceptă.
De exemplu, eu sunt din toată inima de acord cu ceea ce spune Putnam în următoarele pasaje:
(I) „... elemente ale ceea ce noi numim 'limbaj' sau 'minte' *penetrează atât de profund în ceea ce noi numim 'realitate', încât însuşi proiectul de a ne reprezenta pe noi înşine drept 'cartografi' ai ceva 'independent-de-limbaj'este compromis fatal încă din start.* Asemeni Relativismului, însă într-un mod diferit, Realismul este o încercare de a vedea lumea de Niciunde"[2].
(II) „[Noi ar trebui] să acceptăm poziţia pe care suntem, în orice caz, destinaţi să o ocupăm, poziţia de fiinţe ce nu pot avea o concepţie despre lume care să nu reflecte interesele şi valorile noastre, dar care, cu toate acestea, îşi asumă obligaţia să considere unele concepţii despre lume — şi, în această privinţă, unele interese şi valori - drept mai bune decât altele"[3].
(III) „Ceea ce Quine a numit 'indeterminarea traducerii' ar trebui să fie considerat mai degrabă drept *'rata relativităţii traducerii*[1]*....* '[R]ata relativităţii' se opune caracterului *absolut,* şi nu obiectivităţii. Obiectiv poate fi faptul că o interpretare sau o explicaţie este cea corectă, *date fiind* interesele relevante în context"[4].
(IV) „Mi se pare că miezul pragmatismului - cel puţin al pragmatismului lui James şi Dewey, dacă nu şi al celui al lui Peirce

[1] Hilary Putnam, *Realism with a Human Face* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 20.
[2] Ibid., 28.
[3] **Ibid.,** 178.
[4] Ibid., 210.
23

- era insistenţa asupra supremaţiei punctului de vedere al agentului. Dacă atunci când suntem angajaţi într-o activitate practică, în sensul cel mai larg al 'activităţii practice', descoperim că trebuie să adoptăm un anumit punct de vedere, să folosim un anumit 'sistem conceptual", nu trebuie să avansăm simultan afirmaţia că nu tocmai 'aşa sunt lucrurile în ele însele'"[5].
(V) „A afirma, aşa cum face uneori [Bernard] Williams, că însuşi conceptul de cunoaştere solicită convergenţa cu o imagine cuprinzătoare unică, este dogmatism pur.... într-adevăr, cunoaşterea etică nu poate pretinde caracter absolut; dar asta deoarece noţiunea de caracter absolut este incoerentă"[6].
De vreme ce suntem de acord asupra tuturor acestor lucruri, am fost nedumerit timp îndelungat cu privire la ceea ce ne separă - şi, în special, cu privire la motivul pentru care Putnam mă consideră un „relativist cultural"[7]. îi sunt recunoscător lui Putnam că a abordat explicit această întrebare în paginile cărţii *Realism with a Human Face.* El începe după cum urmează:
PENTRU RORTY, CA ŞI PENTRU GÂNDITORII FRANCEZI pe care el îi admiră, două idei par captivante. (1) Eşecul 'fundamentelor' noastre filosofice este un eşec al întregii noastre culturi, iar acceptarea faptului

că ne-am înşelat dorind sau crezând că am putea avea un fundament, ne solicită să fim *revizionişti filosofici.* Prin aceasta vreau să spun că pentru Rorty sau Foucault sau Derrida, eşecul fundaţionalismului produce o diferenţă în ceea ce priveşte modul în care ni se permite să vorbim în viaţa cotidiană - diferenţă cu privire la dacă şi când ni se permite să folosim cuvinte ca 'a şti', 'obiectiv', 'fapt' şi 'raţiune'. Imaginea este aceea că filosofia nu era o reflecţie *asupra* culturii, o reflecţie dintre ale cărei proiecte ambiţioase unele au eşuat, ci o *bază,* un fel de piedestal pe care s-a sprijinit cultura şi care a fost smuls brusc. Sub amăgirea că filosofia nu mai este serioasă stă ascunsă o imensă seriozitate. Dacă am dreptate, Rorty speră să fie un doctor pentru sufletul modern[8].

[5] Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism* (La Salle, III.: Open Court, 1987), 83.

[6] Putnam, *Realism with a Human Face,* 171.

[7] Pentru utilizarea de către Putnam a acestui termen vezi lucrarea sa „Why Reason Can't Be Naturalized", retipărită în cartea sa *Realism and Reason* (Cambridge University Press, 1983), 229-47.

[8]

[8] Ibid., 19-20.

Nu CRED CĂ AM SCRIS VREODATĂ ceva care să sugereze că vreau să schimb modurile obişnuite de utilizare a lui 'a şti', 'obiectiv', 'fapt' şi 'raţiune'. Asemeni lui Berkeley, James, Putnam şi multor altor filosofi care-şi pierd vremea ocupându-se de paradox (cu excepţia poate al lui Korzybski) , eu am recomandat insistent să continuăm să vorbim ca vulgul, în timp ce oferim un comentariu filosofic asupra acestui discurs, care să fie diferit de cel oferit de tradiţia Realistă[10]. Am scris supărător de mult *împotriva* ideii că filosofia a fost un piedestal pe care s-a sprijinit cultura noastră. în special, m-am plâns de nenumărate ori de supraestimarea de către Heidegger şi Derrida a importanţei culturale a filosofiei". Prin urmare, în ceea ce priveşte această primă chestiune cred că Putnam se înşeală în legătură cu ceea ce spun eu.

Mi se pare că scrierile mele nu dau dovadă nici de mai multă nici de mai puţină dorinţă de a fi un doctor al sufletului modern, decât cele ale lui Putnam însuşi. Amândoi credem că debarasarea de ideea de „imagine de Niciunde" - ideea unui gen de cunoaştere care nu are nimic de a face cu acţiunea, valorile sau interesele - ar putea avea o importanţă culturală considerabilă. Probabil că acest lucru nu ne-ar schimba modurile noastre cotidiene de vorbire, dar, pe termen lung, s-ar putea foarte bine să producă unele diferenţe în plan practic. Căci uneori, schimbările de opinie în rândurile profesorilor de filosofie provoacă, după un timp, o diferenţă la nivelul speranţelor şi temerilor non-filosofilor.

A doua idee pe care Putnam spune că eu o consider captivantă, una care dezvăluie ceea ce el numeşte „trecutul meu analitic", este făcută manifestă prin faptul că

atunci când el [Rorty] respinge o controversă filosofică, aşa cum respinge de exemplu controversa „realism/antirealism", sau con-

[9] Despre Korzybski, vezi ibid., 120.

[10] Această sugestie nu e în conflict cu punctul (IV) de mai sus. Distincţia dintre modul de vorbire vulgar şi cel filosofic nu este o distincţie aparenţă-realitate, ci o distincţie între contextele în care este folosit un cuvânt. Contextele sunt individualizate de către întrebările considerate relevante cu privire Ia afirmaţiile făcute folosind acel cuvânt. Unele întrebări despre mişcarea soarelui sunt puse de astrofizicieni, însă nu de către oamenii care admiră răsăriturile sau apusurile de soare; unele întrebări privitoare la adevăr sunt puse în filosofie, dar nu sunt puse în piaţă.

" Vezi, în special, ultimele pagini ale eseului „Filosofia ca ştiinţă, ca metaforă şi ca politică", o conferinţă ţinută în 1985 şi ale eseului „Deconstrucţie şi circumvenţie", publicată în *Criticai Inquiry* în 1984. Ambele sunt retipărite în volumul *Pragmatism şi filosofie post-nietzscheană* (Bucureşti, Ed. Univers 2000, trad. Mihaela Căbulea), vezi în special 39-48, 167-171.

traversa „emotiv/cognitiv", respingerea lui este exprimată pe un ton carnapian - el *dispreţuieşte* controversa[12].

CRED CĂ PUTNAM FACE AICI O OBSERVAŢIE BUNĂ. *Există* un ton de dispreţ carnapian în unele dintre scrierile mele (în particular, în fizicalismul excesiv de fervent al cărţii *Philosophy and the Mirror of Nature)*[13] şi nu ar trebui să existe. Nu ar trebui să vorbesc, aşa cum am făcut uneori, despre „pseudo-probleme", ci mai degrabă despre problematici şi vocabulare care s-ar fi putut dovedi a fi valoroase, dar de fapt nu s-au dovedit. Nu ar fi trebuit să vorbesc despre distincţii filosofice „ireale" sau „confuze", ci mai degrabă despre distincţii a căror întrebuinţare s-a dovedit a produce mai multe necazuri decât beneficii. Pentru pragmatişti, întrebarea trebuie să fie întotdeauna „Ce folos are?" mai dregabă decât „Este real?" Criticile aduse distincţiilor altor filosofi ar trebui să le impute acestora mai degrabă inutilitatea relativă decât „lipsa de sens" sau „iluzia" sau „incoerenţa".

Pe de altă parte, cred că Putnam merge prea departe arunci când îl urmează pe Stanley Cavell în afirmaţia că „iluziile pe care le ţese filosofia sunt iluzii care aparţin naturii vieţii umane însăşi"[14]. Această idee, comună lui Cavell şi Derrida, apare proeminent în lunga şi folositoarea introducere a lui James Conant la *Realism with a Human Face.* Conant spune, de exemplu:

[D]acă nu examinăm cu atenţie caracterul seductivităţii unei anumite poziţii filosofice pentru cei care sunt atraşi de ea, precum şi caracterul dezamăgirii pe care ea o provoacă în cazul celor care o resping - ceea ce-i permite să

apară iniţial atât de inocentă şi, cu toate acestea, implicaţiile eşecului ei să pară atât de precipitate - gestul nostru de a respinge imaginea va reprezenta inevitabil o formă în plus de participare la ea şi de victimizare de către ea[15].
Nu văd cum ar putea Putnam, Cavell sau Conant să-şi dea seama, de exemplu, dacă distincţia dintre „experienţa noastră" şi „lumea exterioară", sau ceea ce Davidson numeşte „distincţia schemă-con-ţinut", se numără printre „iluziile care aparţin naturii vieţii umane însăşi" sau dacă este la fel de efemeră precum s-a dovedit a fi distincţia dintre chintesenţa supralunară şi cele patru elemente

[12] Putnam, *Realism with a Human Face,* 20.
[13] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980).
[14] Putnam, *Realism with a Human Face,* 20.
[15] rbid., IV.

sublunare (sau aşa cum sper că se va dovedi a fi distincţia dintre divin şi uman). *Natura* vieţii umane? Pretutindeni şi întotdeauna? Pentru toate epocile care vor urma? Categoric nu. Discuţia despre *natura* vieţii umane nu se potriveşte bine cu pragmatismul schiţat mai sus în (I)-(V), sau cu viziunea lui Putnam (citată mai încolo) potrivit căreia „normele şi standardele noastre de asertibilitate întemeiată... evoluează în timp". Aşa cum evoluează aceste norme şi standarde, la fel evoluează şi ideea noastră despre ceea ce constituie o opţiune filosofică viabilă, precum şi sensul pe care noi îl atribuim diferenţei dintre astfel de opţiuni şi ambiguităţi „scolastice" superficiale.
Atunci când Conant vorbeşte despre „inevitabilitatea" participării şi victimizării, el trasează o analogie între terapia filosofică şi psihanaliză - o analogie care depinde de noţiunea de „reîntoarcerea reprimatului" şi pe care atât Cavell cât şi Derrida au dezvoltat-o în detaliu. Ideea este că e teribil de dificil şi, probabil, imposibil de evitat „complicitatea" cu falogocentrismul (Derrida) sau cu scepticismul (Cavell) sau cu vreo altă temă a tradiţiei filosofice. Se presupune că e la fel de greu să scăpăm de ele, precum este să scăpăm de miturile copilăriei, despre părinţii noştri.
Această analogie mi se pare un simptom al deformaţiei profesionale - al aceluiaşi impuls de a exalta importanţa temelor enumerate în programa cursului de *Philosophy J0J>6,* care ne este dezvăluit prin sugestia că filosofia este piedestalul pe care se sprijină cultura[17]. *S-ar putea,* desigur, ca Derrida şi Cavell să aibă dreptate: poate că aceste teme filosofice se *vor* furişa mereu înapoi, deghizate, poate că *sunt* ciudăţenii de neeradicat, poate că ne *vor* vâna întotdeauna de-a lungul curbelor anilor. Dar nu vom afla niciodată dacă Conant are dreptate decât dacă ne vom strădui din răsputeri să ne debarasăm de ele, să le

[16] în sistemul de învăţământ american cursurile au un anumit număr. De obicei *Philosophy 101,* este cursul de *Introducere în fdosofie,* în cadrul căruia se dezbat temele filosofice considerate a fi esenţiale (ca de exemplu, problema minte-trup, moralitate, existenţa lui Dumnezeu etc). (Nota traducătorului)
[17] Există o diferenţă între a spera în sfârşitul cursului *Philosophy 101* şi a spera în sfârşitul fifosofiei. încă se mai crede despre mine (de către Putnam de exemplu, ibid., 19) că recomand „sfârşitul filosofiei", în ciuda respingerii mele explicite a acestei etichete pe ultima pagină a cărţii *Philosophy and the Mirror of Nature* şi a încercărilor mele din scrieri ulterioare de a o înlătura. Se poate ca situaţia să se clarifice dacă afirm că sper că oamenii nu vor înceta niciodată să-i citească pe Platon, Aristotel, Kant şi Hegel, de exemplu, dar că sper de asemenea că, mai devreme sau mai târziu, vor înceta să-i mai păcălească pe începători să se preocupe de Problema Lumii Exterioare şi de Problema Altor Minţi.

uităm activ, implicându-ne în teme noi şi vorbind în moduri care să facă dificil ca acele teme vechi să mai survină[18]. Cred că întrebările dacă participăm sau suntem victimizaţi conştient de către ceea ce este vechi, în loc să fi reuşit să-l înnoim, ar trebui să fie deferite istoricilor intelectuali din viitori[19]. Nu prea are rost să se speculeze acum cu privire la aceste întrebări.
CAM ATÂT DESPRE ÎNDOIELILE MELE că în descrierea pe care o face acestor două idei, Putnam descoperă diferenţa fundamentală dintre noi. însă înainte de a părăsi aceste idei, permiteţi-mi să ofer o sugestie preliminară cu privire la care este această diferenţă fundamentală. Această sugestie are legătură cu fizicalismul fervent pe care noi doi l-am împărtăşit pe vremuri şi din care, aşa cum bine spune el, eu mai păstrez încă o urmă.
Ceea ce păstrez eu este convingerea că darwinismul ne furnizează un vocabular util în care să fie formulată poziţia pragmatistă împăr-

Conant, în **comentariul său la remarcile lui** Putnam referitoare **la** dispreţul meu carnapian, **spune** că **„emoţia mea** copleşitoare, **atunci** când sunt pus faţă în faţă cu problemele **tradiţionale ale filosofiei,** este una de nerăbdare - o dorinţă de a trece la ceva mai **productiv" (li)** şi că „recomandarea lui Rorty pare a fi aceea că ar trebui să lăsăm **musca în sticla de prins** muşte (Expresia „fly in the fly-bottle" este o metaforă **folosită pentru prima dată** de către Wittgenstein: „Wâs ist dei Ziel in der Philosophie? — **Der** Fliege **den** Ausweg aus dem Fliegenglas Zeigen'V „What is your **aim in philosophy?** - To shew the fly the way out of the fly-bottle", *Philosophical Investigations,* The Macmillan Company, New York, 1952, ed. a doua, trad. G. E. M Anscombe, Partea I, secţ. 309, p. 103, respectiv 103° - nota traducătorului.) şi **să** trecem la ceva mai interesant". Conant mă surprinde aici foarte **corect. în ciuda regretului** meu **pentru tonul** de dispreţ carnapian, nu am de făcut nici **o** apologie pentru nerăbdarea mea. Pentru unele exemple de astfel de nerăbdare, vezi remarcile mele din introducerea la *Obiectivitate, relativism şi adevăr* (Bucureşti, Ed. Univers, 2000, trad. Mihaela Căbulea), 47-48, 64-65 despre întârzierea culturală de care dă dovadă atenţia neîntreruptă a **filosofilor britanici** şi americani la probleme ce ţin de la realism şi anti-realism. Sunt nerăbdător să văd cum va arăta cultura arunci când aceste probleme vor ajunge să pară la fel de demodate ca şi

controversele privitoare la natura elementelor Euharistiei. Unul dintre lucrurile care îmi place la filosofia „continentală" contemporană este acela că colegii noştri de dincolo de Canal par să întrezărească o **astfel de cultură.**
Pentru un exemplu de gen de dezbatere între istoricii intelectuali, pe care îl am în minte, vezi criticile lui Hans Blumenberg la adresa afirmaţiei lui Karl Lowith că problemele culturii seculare contemporane sunt pur şi simplu o reîntoarcere a problemelor teologice **reprimate** (în cartea **lui** Blumenberg *The Legitimacv ofthe Modern Age,* **trad. Robert Wallace** [Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983]).
28

tăşită de către Putnam şi mine, poziţia rezumată mai sus, în (I)-(V). Prin „darwinism" înţeleg o povestire despre fiinţele umane ca animale cu organe şi abilităţi speciale (cum ar fi anumite trăsături ale gâtului, mâinii şi creierului uman, care le permit fiinţelor umane să-şi coordoneze acţiunile, pasând semne şi zgomote înainte şi înapoi). Potrivit acestei povestiri, aceste organe şi abilităţii au mare legătură cu ceea ce suntem şi ceea ce ne dorim, însă nu sunt într-o relaţie *repre-zentaţională* cu o natură intrinsecă a lucrurilor, aşa cum nu este nici botul ursului furnicar şi nici îndemânarea păsărilor din familia Ptilonorhynchidae[20] la împletit. Consider că Dewey a folosit această povestire pentru a începe să ne elibereze de noţiuni reprezentaţiona-liste şi consider că Putnam şi Davidson continuă această iniţiativă deweyană[21]. Pentru mine perseverenţa neîntreruptă a lui Putnam în a folosi termenul „reprezentare" este o greşeală. Eu îl urmez pe Davidson în a crede că „este bine să scăpăm de reprezentări şi, o dată cu ele, de teoria adevărului corespondenţă, deoarece aceasta din urmă înseamnă a crede că există reprezentări, fapt ce generează gânduri de relativism"[22].
Totuşi, Putnam nu se simte confortabil cu această imagine a indivizilor-umani-ca-animale-puţin-mai-complicate. Ea i se pare, la

[20] în engleză *bowerbird:* păsări care trăiesc în Australia şi Noua Guinee. Masculii acestei specii se caracterizează printr-o abilitate sporită de a împleti construcţii elaborate cum ar fi mici încăperi sau pasaje împodobide cu obiecte colorate pentru a atrage femelele.(Nota traducătorului)

[21] Spre deosebire de Putnam, Davidson repudiază explicit reprezentaţiona-lismui. Eu discut această diferenţă dintre ei în introducerea mea la Joseph Murphy, *Pragmatism: From Peirce to Davidson* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1990). Sugerez acolo că încercarea nereuşită a lui Dewey de a construi o „metafizică a empirismului" 1-a oprit de la a duce până la capăt implicaţiile pragmatismului său şi ale darwinismului său, dar că Davidson ne-a oferit acum posibilitatea să abandonăm pretenţia lui James şi a lui Dewey de a fi „descris experienţa aşa cum este ea realmente" (ca opusă modului - presupus incorect - în care au descris-o Locke şi Hume). El a făcut aceasta arătând cum putem elimina mijlocitorul („experienţa") care se presupunea că intervine între limbaj şi lume şi arătând, de asemenea, cum să abandonăm noţiunea de limbaj ca mediu care intervine între „subiect" şi „obiect". Această concepţie despre Davidson este dezvoltată în eseul meu „Fizicalismul non-reductiv", inclus în *Obiectivitate, relativism şi adevăr, 2*17-235. Dezbat relaţia dintre Darwin şi Dewey în „Dewey between Hegel and Darwin", în acel volum.

* Donald Davidson, „The Myth ofthe Subjective", în *Relativism: Interpre-tation and Confrontation,* ed. Michael Krause (Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1989), 165-6.
29

fel ca fizicalismul, scientistă şi reducţionistă. însă aceste din urmă epitete i s-ar aplica numai cuiva care a argumentat: „Pentru că Darwin ne spune cum sunt lucrurile realmente şi cu adevărat, este de datoria noastră să ne ajustăm imaginea-de-sine astfel încât să se potrivească", însă eu nu vreau să argumentez în acest mod realist, scientist, reduc-ţionist. Eu sugerez mai degrabă, în spiritul experimentalismului deweyan, că este de datoria noastră să probăm imaginea-de-sine pe care ne-a sugerat-o Darwin, în speranţa de a avea mai puţine probleme filosofice în grijă.
Imaginile-de-sine anti-naturaliste care ne-au fost sugerate, printre alţii, de către Platon şi Kant, ne-au slujit bine, dar sunt greu de împăcat cu darea de seamă a lui Darwin despre originea noastră. Cred că Dewey a avut dreptate când a sugerat că ar trebui să încercăm să ne descurcăm fără vestigiile acelor imagini-de-sine timpurii. Ar trebui să vedem ce se întâmplă dacă (în expresia lui Sartre) „încercăm să tragem toate concluziile dintr-o poziţie consecvent ateistă", una în care expresii precum „natura vieţii umane" nu ne mai distrag atenţia de la absenţa unei priviri a ochiului divin. Noi putem continua acest experiment, înlăturând distincţiile subiect-obiect, schemă-conţinut şi realitate-aparenţă şi concepând relaţia noastră cu restul universului în termeni pur cauzali ca opuşi celor reprezentâţionalişti (în acelaşi mod în care ne gândim la relaţia ursului furnicar şi a păsărilor din familia Ptilonorhynchidae cu restul universului). Bănuiesc că multe dintre neînţelegerile mele cu Putnam se reduc, în cele din urmă, la nemulţumirea lui în ceea ce priveşte o astfel de imagine pur cauzală
23

DUPĂ CE ENUMERA CELE DOUĂ IDEI PRINCIPALE pe care le-am discutat deja, Putnam sugerează că noi doi avem concepte de „întemeiere" diferite şi că ar fi folositor dacă aş stabili „care dintre următoarele principii... le poate accepta [Rorty]". Lista sa de principii este după cum urmează:

[23] Această bănuială este confirmată de reacţia entuziastă a lui Putnam la cartea lui John McDowell *Mind and World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994). (Vezi Dewey Lectures ale lui Putnam în *Journal of Philosophy* 87, nr. 6 [1990], 279-328.) Principala ţintă a lui McDowell este teza davidsoniană potrivit căreia limbajul şi cercetarea pot fi explicate prin prisma interacţiunilor cauzale cu lumea singură. McDowell apără o noţiune de „responsabilitate faţă de lume" pe care el o consideră esenţială şi pe care concepţia davidsoniană n-o poate cuprinde. Dezbat această noţiune în „The very Idea of Human Answerability to the World: John McDowell's Version of Empiricism".

30

(1) în circumstanţe obişnuite, există de obicei un fapt testabil empiric cu privire la faptul dacă afirmaţiile pe care le fac oamenii sunt întemeiate sau nu.
(2) Chestiunea dacă o afirmaţie este întemeiată sau nu, este independentă de faptul dacă majoritatea egalilor culturali ai cuiva ar *spune* că este întemeiată sau neîntemeiată.
(3) Normele sau standardele noastre de asertibilitate întemeiată sunt produse istorice; ele evoluează în timp.
(4) Normele şi standardele noastre reflectă întotdeauna interesele şi valorile noastre. Imaginea noastră despre înflorirea intelectuală este o parte din imaginea noastră despre înflorirea umană în general şi are sens doar ca parte a acesteia.
(5) Normele şi standardele *oricărui lucru* - inclusiv ale aserti-bilităţii întemeiate - sunt pasibile de reformă. Există norme şi standarde mai bune şi mai rele[24].

Nu am nici o problemă cu (3)-(5), dar Putnam spune că este „sigur că nu sunt de acord" cu (1). Nu sunt sigur dacă sunt sau nu de acord, şi sunt la fel de nesigur în ceea ce priveşte punctul (2). în ceea ce-1 priveşte pe (1), sunt cu siguranţă de acord că este de obicei la fel de „obiectiv" (în sensul lui „obiectiv" pe care - în (III) mai sus - Putnam îl distinge de „absolut") dacă S este întemeiat sau nu în a afirma/?, ca şi dacă S este sau nu chel. Aceasta deoarece consider întemeierea drept o problemă sociologică, ce urmează a fi lămurită prin observarea receptării afirmaţiei lui S de către egalii săi. însă termenul „fapt testabil empiric" îmi dă de gândit. Ce înseamnă „Există un fapt testabil empiric despre...?" Doar că putem observa comportamentul egalilor lui S şi determina dacă...? în cazul în care el înseamnă asta, atunci pot îmbrăţişa bucuros pricipiul (1). Dar trebuie să însemne ceva mai mult decât atât, căci altfel Putnam n-ar fi atât de sigur că nu sunt de acord cu el. Existenţa unui fapt testabil empiric despre asertibilitatea întemeiată trebuie să fie pentru Putnam ceva *mai mult* decât abilitatea noastră de a ne da seama dacă, date fiind interesele şi valorile lui S şi ale egalilor lui, S era într-o poziţie bună să afirme/?.

Dar, date fiind (I)-(V), ce ar putea fi mai mult? După câte s-ar putea presupune, el este orice face posibil ca o afirmaţie să nu fie întemeiată chiar dacă majoritatea egalilor cuiva spune că este. *Este* posibil aşa ceva? Este (2) adevărat? Ei bine, e posibil ca o *majoritate* să se poată înşela. Dar să presupunem că toată lumea din comunitate, cu excepţia unuia sau a două personaje dubioase, notorii pentru

Putnam, *Realism with a Human Face, 2*1.

31

afirmaţii chiar mai ciudate decât *p,* crede că S trebuie să fie puţin nebun. Ei cred asta chiar şi după ce ascultă răbdători apărarea de către S a lui *p* şi după ce fac încercări susţinute de a-1 convinge să renunţe lap. S-ar putea ca S să fie încă *întemeiat* în a afirma *pi* Numai dacă ar exista vreun mod de a determina justificarea *sub specie aeternitatis,* vreo ordine naturală a temeiurilor care determină, separat de abilitatea lui S de a-1 justifica pe *p* celor din jurul său, dacă el este *realmente* justificat în a susţine p^2 . Nu văd cum poate fi reconciliată afirmaţia că există acest gen nonsociologic de justificare cu (I)-(V).

Desigur *cap* ar putea fi *adevărat.* S ar putea fi profetul neonorat al vreunei mişcări sociale sau revoluţii intelectuale a cărui timp n-a sosit încă. Dar întemeiat? Nu văd cum altfel ar susţine Putnam principiul (2) decât combinând „întemeiat" cu „adevărat" - combinând o afirmaţie sprijinită prin examinarea comportamentului egalilor lui S şi o afirmaţie pentru care acest comportament este irelevant. Noi doi suntem probabil de acord că multe mişcări sociale şi revoluţii intelectuale (lăudabile şi condamnabile) au fost iniţiate de către oameni care au făcut aserţiuni «eîntemeiate, aserţiuni care încep să fie întemeiate numai pe măsură ce (în cuvintele lui Putnam) „normele şi standardele noastre de asertibilitateîntemeiată... evoluează".

Dezbaterea de către Putnam a celor cinci principii ale sale[26] este puţin confuză, deoarece el schimbă ţintele, substituindu-mă pe mine cu „Relativistul". Sunt complet de acord cu atacul său la adresa relativistului: „Relativismul, la fel de mult ca Realismul, asumă că cineva se poate situa în acelaşi timp în interiorul limbajului său şi în afara lui" şi o întâmpin cu fervoare. însă nu văd relevanţa acestei remarci pentru propria mea poziţie explicit etnocentrică[28].

"[5] Asupra rolului provocator-de-scepticism al credinţei că există o astfel de ordine naturală a temeiurilor - un pattern de întemeiere care nu este a nici unei comunităţi umane ci este într-un fel a naturii însăşi - vezi polemica de durată împotriva

ideii însăşi de „relaţii de prioritate epistemologică independen-te-de-context", în Michael Williams, *UnnaturalDoubts: Epistemologica!Realism and The Basis of Scepticism* (Oxford: Blacwell, 1991).
[26] Vezi Putnam, *Realism with a Human Face,* 22.
[27] Ibid., 23.
Pentru diferenţa dintre relativism şi etnocentrism, vezi lucrarea mea din 1984 „Solidaritate sau obiectivitate?", retipărită în *Obiectivitate, relativism şi adevăr,* 75-96. Vezi în special „... în relativism nu există *nici* un adevăr, dar în etnocentrism există acest adevăr: nu putem justifica credinţele noastre (din fizică, etică sau orice alt domeniu) tuturor, ci doar acelora ale căror credinţe se suprapun cu ale noastre într-o măsură adecvată" (91, n. 13). Acest eseu a fost, în parte, o
32
Totuşi, lucrurile se mai clarifică atunci când, mai încolo pe aceeaşi pagină, Putnam îşi îndreaptă atenţia asupra afirmaţiei mele că reformele în standardele noastre de asertibilitate întemeiată nu sunt „mai bune cu referire la un standard cunoscut anterior, ci doar mai bune în sensul că ele ajung să pară evident mai bune decât predecesoarele lor"[29]. El spune că acest pasaj este echivalent „mai degrabă cu o respingere decât cu o clarificare a noţiunii de 'reformare' a modurilor în care acţionăm şi gândim, invocate în cel de-al cincilea principiu al meu"[30]. Putnam mă consideră relativist deoarece eu nu pot să apelez la nici un „fapt testabil empiric" pentru a decide între lumea posibilă în care câştigă naziştii, locuită de oameni pentru care rasismul naziştilor pare simţ comun iar toleranţa noastră egalitară pare o nebunie, şi lumea posibilă în care câştigăm noi iar rasismul naziştilor pare o nebunie.
într-adevăr, eu nu pot apela la un astfel de „fapt testabil empiric" aşa cum nici o specie oarecare de animale care se află în pericolul de a-şi pierde nişa sa ecologică în favoarea altei specii, confruntându-se astfel cu extirparea, nu poate găsi un „fapt testabil empiric" pentru a soluţiona întrebarea care specie are dreptul la adăpostul în discuţie. Dar, după câte îmi dau eu seama, nici Putnam nu poate.
Problema lui Putnam este că el trebuie atât să-şi menţină teza anti-convergenţei ((V) de mai sus) cât şi să atribuie un sens noţiunii de „adevăr ca acceptabilitate raţională idealizată". De ani de zile el invocă noţiunea din urmă ca pe un scut împotriva geamănului meu rău, „Relativistul", şi o invocă din nou în *Realism with a Human Face*[31]. Dar nu înţeleg ce altceva poate însemna „acceptabilitatea raţională idealizată" decât „acceptabilitate raţională pentru o comunitate ideală". Dat fiind faptul că nici o astfel de comunitate nu va avea o privire a ochiului divin, nici nu văd cum se poate ca această
replică la critica lui Putnam la adresa „relativismului meu", din cartea sa *Reason, Truth and History* (Cambridge University Press, 1981), 216. Răspunsul meu s-a bazat pe luarea în serios a celebrei întrebări retorice a lui Putnam „Ar trebui oare să folosim schema conceptuală a *altcuiva"!*
[29] Acest citat este din următorul pasaj din cartea mea *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982): „[Pragmatistul] crede că în procesul de folosire a vocabularelor şi culturilor unele împotriva celorlalte, noi producem moduri noi şi mai bune de a vorbi şi acţiona - nu mai bune cu referire la un standard cunoscut anterior, ci doar mai bune în sensul că ele ajung *să. pară* evident mai bune decât predecesoarele lor" (xxxvii).
[30] Putnam, *Realism with a Human Face,* 23.
[31] Vezi ibid., 41.
33
comunitate ideală să fie mai mult decât *noi,* aşa cum am vrea să fim. Nici nu văd ce altceva ar putea însemna în acest context „noi" decât: noi, liberalii educaţi, sofisticaţi, toleranţi, moi[32], oamenii care sunt întotdeauna dispuşi să asculte şi cealaltă parte, să chibzuiască toate implicaţiile şi aşa mai departe - pe scurt, acel gen de oameni, de care atât Putnam cât şi eu sperăm să fim în forma noastră cea mai bună. A identifica „acceptabilitatea raţională idealizată" cu „acceptabilitatea pentru *noi* în forma noastră cea mai bună" este tocmai ceea ce am avut în minte atunci când am afirmat că pragmatiştii ar trebui să fie mai degrabă etnocentrişti decât relativişti[33].
în cazul în care comunitatea ideală la care se gândeşte Putnam nu este aceasta, atunci el trebuie fie să propună o alta, fie să ofere un sens al „acceptabilităţii raţionale idealizate" care să fie diferit de acceptabilitatea pentru o comunitate ideală. Eu nu văd nici o promisiune în cea din urmă alternativă. Cea dintâi alternativă pare să nu-i ofere altă opţiune decât aceea de a recurge la Peirce si la noţiunea de „comunitate de cercetători la finalul ideal al cercetării" - vorbitorii de limbaj peircean, oamenii ale căror norme şi standarde de asertibilitate întemeiată alcătuiesc ceea ce Sellars a numit „SCP" (prescurtarea de la „Sistem Conceptual Peirce"). însă refuzul său de a-i recunoaşte lui Williams că noţiunea de cunoaştere o implică pe cea de convergenţă spre un singur rezultat, îi interzice lui Putnam să facă această mutare de manieră peirceană[34]. Căci o dată ce dezbrăcăm termenul „idea-
[32] Putnam acceptă că sunt un liberal cât se poate de moi, dar adaugă că uneori par „uşor decadent" („Liberation Philosophy", *London Review ofBooks* 8, nr. 5 [1986], 5). Sunt preocupat aici să arăt că, în ceea ce priveşte decadenţa, nu prea este de ales între noi. Angajamentul nostru comun faţă de (I)-(V) face imposibil pentru oricare din noi să găsească un punct arhimedic. Angajamentul nostru faţă de (V) face imposibilă substituirea unui astfel de punct arhimedic cu *vmfocus* ***imaginarius*** peircean.
[3] Acest gen de etnocentrism reiese din dezbaterea mea a explicaţiei lui Davidson a ceea ce este „adevărat" prin prisma „limbajului pe care îl ştiu" şi a ineluctabilităţii elementelor deictice auto-referenţiale, în *Obiectivitate, relativism şi adevăr,* 284-288. El apare din nou, arunci când susţin că termenul lui Habermas de „situaţie comunicativă ideală" este doar o abreviere pentru „modalitatea de a decide probleme publice, caracteristică democraţiilor constituţionale libere ale secolului

XX". Vezi cartea mea *Contingenţă, ironie şi solidaritate* (Ed. AII, Bucureşti, 1998, trad. Corina Sorana Ştefanov), 149-50 şi „Habermas, Derrida şi funcţiile filosofiei" în volumul de faţă.

[34] Pentru detalii privitoare la problemele întâmpinate de o astfel de mutare de manieră peirceană (o mutare pe care atât Putnam cât şi eu am făcut-o pe vremea tinereţii noastre când eram lipsiţi de experienţă) vezi Michael Williams,

lizat" de referinţa la un proces inerent oricărei şi fiecărei cercetări -ceva de genul ideii lui Peirce de „dezvoltare a Treităţii", ceva care ne va conduce de-a lungul liniilor convergente spre SCP - „idealizat" nu mai adaugă nimic la „acceptabilitatea raţională". Dacă nu există nici un astfel de sistem de referinţă inerent fiinţelor umane *qua* umane, atunci termenii „întemeiat", „acceptabil din punct de vedere raţional" şi aşa mai departe, vor invita întotdeauna întrebarea „pentru cine?" După cum mi se pare mie, această întrebare ne va conduce întotdeauna înapoi la răspunsul *„noi",* în forma noastră cea mai bună. Deci tot ceea ce poate însemna „un fapt testabil empiric cu privire la dacă *p* este o aserţiune întemeiată" este „un fapt testabil empiric despre capacitatea noastră de a simţi solidaritate cu o comunitate care îl consideră pe *p* întemeiat".

Putnam afirmă că în lumea posibilă în care câştigă naziştii, „Rorty însuşi n-ar simţi 'solidaritate' cu cultura rezultantă". Dar nici Putnam n-ar simţi şi nici restul lui „noi", care tocmai a fost descris. Potrivit concepţiei mele, miezul problemei este tocmai prezenţa sau absenţa unui astfel de sentiment de solidaritate. Parte din forţa imaginii darwiniste pe care eu o sugerez este aceea că spiritul faimoasei remarci a lui Sartre cu privire la o victorie nazistă a fost corect, deşi scrisoarea e puţin deplasată. Sartre a spus:

Mâine, după moartea mea, nişte oameni pot hotărî să se stabilească fascismul şi alţii pot fi destul de laşi şi dezorientaţi pentru a-i lăsa să acţioneze. în acel moment fascismul va deveni adevărul uman şi cu atât mai rău pentru noi.[35]

„Coherence, Justification and Truth", *Review ofMetaphysics* 34 (1980), 243-72. Sunt de acord cu Davidson că Putnam ar trebui să-şi aplice „argumentul erorii naturaliste" propriei sale definiţii a adevărului ca acceptabilitate raţională idealizată. Singurul mod în care acest argument nu s-ar aplica ar fi dacă „de aşa manieră încât să ţintească adevărul" ar fi inclus în „idealizat", de-naturalizând astfel definiţia lui Putnam cu preţul de a o face circulară.

[35] Am citat acest pasaj în trecut, determinându-l pe Jeffrey Stout să remarce că de obicei consideră „drept un semn de alunecare în eroare sau o invitaţie la interpretare greşită atunci când apar în opera lui Rorty referinţe favorabile la Sartre şi existenţialism" *(Ethics after Babei* [Boston: Beacon Press, 1988], 260). [Cf. Jean-Paul Sartre, *Existenţialismul este un umanism,* Fundaţia Transilvania, Ed. George Coşbuc, 1994, trad. Veronica Ştir.] Stout crede că absenţa unui al treilea lucru, a unui tribunal neutru, care să emită judecăţi asupra noastră şi a naziştilor, nu implică faptul că „nu există nici un adevăr moral al problemei" (259). Eu sunt de acord, dar Putnam nu este. Argumentul lui Putnam se bazează pe presupoziţia că dacă nu există un al treilea lucru atunci nu există nici adevăr.

Sartre n-ar fi trebuit să spună că fascismul va deveni „adevărul uman". Nu există aşa ceva. Ceea ce ar fi trebuit să spună este că adevărul (cu privire la anumite probleme foarte importante, cum ar fi pe cine şi când putem ucide) ar putea fi uitat, ar putea deveni invizibil, s-ar putea pierde - şi cu atât mai rău pentru *noi.* „Noi" nu înseamnă aici „noi fiinţele umane" (căci şi naziştii sunt fiinţe umane). înseamnă ceva de genul „noi liberalii moi toleranţi".

Arunci cu atât mai rău şi pentru adevăr? Ce înseamnă această întrebare? Consider că forţa anti-absolutismului reprezentat în (I)-(V) constă tocmai în aceea că ea nu înseamnă *nimic* - că nu putem găsi un scop pentru această lamentare suplimentară. Atunci când noi nu mai suntem, nici normele şi standardele noastre de asertibilitate raţională nu mai sunt. E valabil oare acest lucru şi în cazul adevărului? Adevărul nici nu apare nici nu dispare. Iar aceasta nu pentru că se bucură de o existenţă atemporală, ci pentru că, în acest context, „adevărul" este doar o reificare a unui adjectiv aprobativ, un adjectiv a cărui întrebuinţare este deprinsă o dată ce înţelegem, aşa cum spune Putnam, că „o afirmaţie cu privire la o situaţie este adevărată numai în cazul în care este corect să folosim în acel mod cuvintele din care este alcătuită afirmaţia, pentru a descrie situaţia"[36]. Corect după ale cui standarde? *Ale noastre.* Ale cui altcuiva? Ale *naziştilor?*

Nu cumva este aceasta o situaţie similară cu cea a eroilor homerici (a eroilor „fericiţi, puternici, curajoşi" ai lui Nietzsche) care contestă adevărul creştinilor, pe care în coşmarele lor, s-ar putea să-i vadă moştenind lumea mediteraneană? Nu cumva este o situaţie asemănătoare cu cea a unor dinozauri imaginari, utilizatori-de-limbaj şi clarvăzători, care contestă frumuseţea succesorilor lor, mamiferele? Ba da, lucrurile stau *întocmai* astfel. Singura diferenţă este aceea că noi, iar nu Ahile, avem dreptate cu privire la faptul că caritatea reprezintă o virtute şi noi, iar nu dinozaurii noştri imaginari, avem dreptate privitor la propria noastră frumuseţe. O dată ce Dumnezeu şi viziunea sa dispare, rămânem doar noi şi viziunea noastră. Ceea ce Sartre numeşte „un ateism consistent" ne-ar împiedica să mai inventăm surogate ale lui Dumnezeu precum Raţiunea, Natura, SCP sau un Fapt Testabil Empiric despre întemeieri.

[36] Hi lary Putnam, *Representation and Reality* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), 115.

APLICÂND CEEA CE AM SPUS la expresia pe care Putnam o consideră criticabilă, vreau să explic „au

ajuns să pară evident mai buni decât predecesorii lor" drept „au ajuns să *ni se* pară evident mai buni decât predecesorii lor". Dar „noi" nu înseamnă aici „noi fiinţele umane -naziști sau nu", aşa cum nu înseamnă nici „orice locuitori ai celei-lalte-lumi care preiau pământul de la fiinţele umane" sau „orice specie nonumană dominantă pe care evoluţia o va înălţa în viitor pentru a conduce pământul". Ci înseamnă mai degrabă „utilizatori de limbaj, pe care îi putem recunoaşte drept versiuni mai bune ale noastre".

Este acest raţionament circular? Adică pentru „a-i recunoaşte drept versiuni mai bune ale noastre" este necesar oare să-i recunoaştem drept oameni care sunt totuşi de acord cu noi în ceea ce priveşte problema centrală aflată în discuţie (adică, rasismul)? Nu. înseamnă mai degrabă: a-i recunoaşte drept oameni care au ajuns să deţină credinţe diferite de ale noastre printr-un proces pe care noi, potrivit ideilor *noastre prezente* despre diferenţa dintre persuasiune raţională şi forţă, îl considerăm drept unul de persuasiune raţională[3] . Printre interesele şi valorile pe care am evoluat recent în a le deţine, se numără un interes pentru evitarea îndoctrinării forţate şi o evaluare pozitivă a ştiinţei de carte, educaţiei liberale, a unei prese libere, universităţi libere şi a toleranţei favorabile a pisălogilor socratici şi a trişorilor feyerabendeni. Când ne imaginăm o versiune mai bună a noastră, includem în această imagine evoluţia acestei versiuni mai bune a eurilor noastre actuale, printr-un proces în care actualizările acestor valori au jucat un rol potrivit[38]. Dacă nu includem acest proces în imagine, n-ar trebui să numim rezultatul „o versiune a noastră", ci ceva de genul „o înlocuire nefericită a noastră".

[37] Importanţa „standardelor noastre prezente ale ceea ce constituie persuasiunea raţională" este aceea că noi trebuie să acoperim posibilitatea ca naziştii sau galacticii non-umani să deţină modalităţi, diferite de ale noastre, de a distinge între persuasiune şi forţă. Modalităţile noastre sunt cele care contează în a decide dacă să aplicăm mai degrabă termenul „au ajuns să pară mai bune" decât, de exemplu, pe cel de „au fost inoculate cu forţa".

[38] înseamnă oare acest lucru că trebuie să păstrăm deschisă posibilitatea de a deveni naziști printr-un proces de persuasiune raţională? Da. Nu e cu nimic mai periculos decât a păstra deschisă posibilitatea de a ne reîntoarce la o cosmologie aristotelico-ptolemaică printr-un proces de persuasiune raţională. Nici una din aceste posibilităţi nu este foarte plauzibilă, dar a le închide pe oricare dintre ele face parte - aşa cum continuă să ne reamintească ACLU [nota trad. ACLU = American Civil Liberties Union = Uniunea Americană a Libertăţilor Civi le] - din ceea ce înţelegem prin „intoleranţă".

Putnam sugerează că eu propun un concept de „mai bun" nou, diferit, care să înlocuiască conceptul nostru actual. El spune că

> *acest* concept de a 'ne descurca mai bine' nu coincide deloc cu conceptul de existenţă a unor norme sau standarde *mai bune şi mai rele...* [E]ste intrinsec imaginii noastre despre întemeiat, faptul că întemeierea este independentă de majoritatea egalilor noştri culturali...[39]

încă o dată, această ultimă propoziţie ar fi fost paradoxală dacă „majoritatea" ar fi fost omisă. (întâmplător, nu-mi amintesc să fi vorbit vreodată, nici chiar în cel mai rău caz, despre întemeiere sau adevăr ca fiind determinate prin votul *majorităţii.)* Lăsând la o parte pe moment îndoielile quinene (de genul celor pe care Putnam şi eu le împărtăşim) cu privire la noţiuni ca „intrinsec" şi „independent din punct de vedere logic", afirm că, aşa cum folosesc non-quinenii aceste noţiuni, ei nu ar spune că întemeierea (spre deosebire de adevăr) e independentă de opinia egalilor noştri, aşa cum nu ar spune nici că greutatea este independentă din punct de vedere logic de presiunea exercitată asupra obiectelor înconjurătoare.

Dar voi renunţa la această chestiune. Voi lăsa de asemenea la o parte problema privitoare la cum poate Putnam, care acum treizeci de ani a popularizat noţiunea de „concepte mănunchi", să fie atât de încrezător în identitatea-de-sine a conceptelor. Permiteţi-mi să recunosc că, într-un sens potrivit de larg, eu *chiar* vreau să înlocuiesc concepte vechi cu unele noi. Vreau să recomand explicarea lui „mai bun" (în contextul „standarde mai bune de asertibilitate întemeiată") drept „vor ajunge să *ni* se pară mai bune", nu ca pe un element al unei „analize-de-înţeles", ci ca pe un răspuns la „Ce înţelegi prin 'mai bun'?" care este mai în concordanţă cu (I)-(V) decât, de exemplu, „mai aproape de modul în care este realmente lumea", sau „mai aproape de modul în care o vede Dumnezeu", sau „mai aproape de faptele testabile empiric", sau „mai aproape de acceptabilitatea raţională idealizată".

Din obişnuitele motive ale „erorii naturaliste", nici aceste ultime explicaţii, nici alternativa mea preferată nu vor servi drept specificări ale condiţiilor necesare şi suficiente pentru ca o concepţie, teorie, politică sau practică să fie mai bună. Dar o dată ce renunţăm la căutarea unor astfel de condiţii - o dată ce recunoaştem că termenii normativi ca „adevăr" şi „mai bun" nu sunt sensibili la definiţie -

[39] Putnam, *Realism wilh a Human Face,* 24.

există suficient spaţiu pentru dezbaterea cu privire la care dintre explicaţii dau naştere mai multor dificultăţi decât soluţionează. Eu consider că explicaţia lui „mai bun" (aşa cum este el aplicat standar-

delor de asertibilitate întemeiată) prin prisma lui„noi în forma noastră cea mai bună" (unde „noi" şi „cea mai bună" sunt explicate potrivit indiciilor sugerate anterior) ridică mai puţine probleme decât cea a lui Putnam prin prisma „acceptabilităţii raţionale idealizate".

Putnam consideră posibilitatea ca poziţia mea metafilosofică să fie următoarea: desigur, conceptul meu este nou şi diferit, dar vechea trăsătură a vechiului nostru concept pe care voi îl preţuiţi este o trăsătură *rea.* Reacţia lui la „Dar este o trăsătură rea" este să întrebe „Dar ce altceva poate însemna 'rău' în acest context, decât 'bazat pe o imagine metafizică greşită'? Şi cum poate să vorbească un relativist despre viziuni metafizice *corecte* sau *greşiteT"[41]* Sunt întru totul de acord că un relativist nu poate, şi că nici eu nu pot. Dar de ce ar trebui ca eu sau acest ţap ispăşitor numit „Relativistul" să explicăm „rău" prin prisma viziunilor metafizice? Există tot felul de situaţii în care afirmăm că conceptul nostru de X trebuie schimbat, iar vechile intuiţii aruncate peste bord, nu din motive metafizice, ci din motive care sunt numite, în funcţie de context „etice", „practice" sau „politice". Gân-diţi-vă de exemplu la sugestia feministelor de a schimba, iniţial de manieră contra-intuitivă, conceptele pe care le folosim în alocarea rolurilor sociale, de dragul unei societăţi nonsexiste mai bogate, mai complete, mai fericite. Sau gândiţi-vă la orice altă mişcare socială care întâmpină obiecţia „Dar ceea ce spuneţi voi este în conflict cu modurile noastre obişnuite de gândire" cu „Ei, şi ce? Haideţi să încercăm noi moduri de gândire! S-ar putea să ne placă! Interesele şi valorile noastre - atât vechile noastre interese şi valori familiare cât şi unele noi de care s-ar putea să nu fim deocamdată conştienţi că le avem - ar putea a fi mai bine servite de aceste moduri noi" .

Această analogie cu mişcările sociale care sugerează înlăturarea vechilor concepte este replica mea la un argument anti-Rorty atribuit lui Putnam de către Bernard Williams:

[40] Ibid, 22.

[41] Referinţa mea la interese şi valori de care nu suntem conştienţi încă e o invocare a doctrinei lui Dewey a „unui continuum mijloace-scopuri" - ideea potrivit căreia schimbăm ceea ce ne dorim pe măsură ce aflăm ce se întâmplă atunci când încercăm să obţinem ceea ce ne doriserăm odinioară. Atât Putnam cât şi eu suntem proponenţi entuziaşti ai acestei doctrine.

[Concepţiile lui Rorty] pur şi simplu se destramă singure. Dacă, aşa cum îi place lui Rorty să spună, descrierea corectă (pentru noi) a lumii este o problemă ce ţine de ceea ce considerăm convenabil să spunem şi dacă, aşa cum admite Rorty, considerăm convenabil să spunem că ştiinţa descoperă o lume care există deja, nu există absolut nici o perspectivă din care Rorty să poată spune, aşa cum face de altfel, că ştiinţa nu descoperă o lume care există deja, ci că o inventează, mai mult sau mai puţin[42].

Williams combină aici afirmaţia Goodman-Putnam că nu există nici un Mod în care Este Lumea cu afirmaţia slabă că n-au existat dinozauri sau atomi înainte de a-i „inventa" noi; cea din urmă afirmaţie nu e implicată de nimic din (I)-(V). Dar această combinare este o problemă separată. Eu vreau să mă adresez, în schimb, întrebării despre convenienţă, pe care o ridică Williams. Mi se pare că observaţia lui nu îmi cere decât să disting între ceea ce este în prezent considerat convenabil de afirmat şi ceea ce ar putea fi chiar mai convenabil de afirmat. într-o cultură convinsă de (I)-(V), convenienţa ideei că există un Mod în care Este Lumea ar fi înlocuită de convenienţa şi mai mare a ideii că nu există. Perspectiva din care îmi permit să spun că ideea din urmă ar putea fi şi mai convenabilă, este cea familiară a inovatorului sau a reformatorului social, pragmatic, persoana care spune, „Haideţi să vedem ce se întâmplă dacă încercăm această cale". întrebarea metafilosofică despre pragmatism este dacă există ceva diferit de convenienţă care să fie folosit drept criteriu în ştiinţă şi filosofic Atât Williams cât şi Putnam (cel puţin în pasajul pe care îl dezbat) par să asume că singura pârghie care ne-ar putea smulge din convenienţa actuală este ceva ce nu are nimic de a face cu convenienţa - ceva de genul unei „viziuni metafizice". Dar ceea ce ne smulge din convenienţa actuală este numai speranţa într-o convenienţă mai mare pe viitor. „Convenienţă" în acest context înseamnă ceva de genul: abilitatea de a evita dezacordurile inutile asupra problemelor care nu duc nicăieri.

Citatul este din recenzia lui Williams la *Realism with a Human Face* în *London Reviews ofBooks* 13 (februarie 1991), 12. Ronald Dworkin spune că acest pasaj din Williams rezumă „critica devastatoare [la adresa lui Rorty] a lui Hilary Putnam". Pentru motivele suplimentare ale lui Dworkin de a considera concepţia mea „o cină pentru câine din punct de vedere filosofic", vezi lucrarea sa „Pragmatism, Right Answer and True Banality", în *Pragmatism in Law and Politics,* ed. Michael Brint şi William Weaver (Boulder, Colo.: Westview Press, 1991), 359-88.

Pe scurt, strategia mea pentru a scăpa de dificultăţile auto-refe-renţiale în care se bagă mereu „Relativistul", este să transfer totul din planul epistemologiei şi al metafizicii în cel al politicii culturale, de la pretenţii de cunoaştere şi apeluri la auto-transparenţă la sugestii despre ce ar trebui să încercăm. Aceasta mi se pare tocmai strategia pe care ar vrea s-o adopte cineva dacă ar fi pragmatist în sensul definit contextual de (I)-(V). însă Putnam n-o adoptă şi, sincer, nu înţeleg de ce nu o face. Mi se

pare că el devine intuiţionist în ultima clipă. Chiar dacă el respinge, din aceleaşi motive pentru care ar trebui să resping şi eu, apelurile la intuiţie ca modalitate de revigorare a metafizicii (vezi criticile sale la adresa lui Saul Kripke şi David Lewis)[43], el pare chiar fericit cu astfel de apeluri atunci când combate „Relativistul".

într-un pasaj, Putnam recunoaşte posibilitatea că ne-am putea „comporta mai bine dacă am deveni rortyeni - am putea fi mai toleranţi, mai puţin predispuşi să ne lăsăm înşelaţi de diferite varietăţi de intoleranţă religioasă şi de totalitarism politic"[44]. Aceasta este întocmai posibilitatea la care mă gândesc eu. Ea este de asemenea, în cazul în care îl interpretez corect pe Dewey, justificarea pragmatică a pragmatismului de către Dewey şi, mai precis, a concepţiilor rezumate în (I)-(V). însă Putnam nu ia în serios această poziţie „politică". El pune întrebarea, „Dacă ţelul nostru este toleranţa şi societatea deschisă, n-ar fi mai bine să argumentăm direct în favoarea lor, decât să sperăm că acestea vor fi nişte produse-secundare ale unei schimbări în viziunea noastră metafizică?" Dar desigur că nu pot fi acuzat, aşa cum nici Dewey nu poate fi, de credinţa că a ne juca cu concepte precum „fapt testabil empiric", „mai bun" şi „acceptabilitate raţională" - a face acel gen de lucru pe care îl facem noi, profesorii de filosofie - este singurul, sau chiar principalul, mijloc de a recomanda sau ajuta la înfăptuirea toleranţei şi a societăţii deschise. Ea este un imbold suplimentar în direţia cea bună - genul de contribuţie modestă la progresul social la care poate aspira o disciplină academică oarecum periferică. Cu siguranţă numai cineva care a considerat filosofia drept piedestalul pe care se sprijină cultura ar cere mai mult.

Putnam concluzionează, pe baza a ceea ce mie mi se par prea puţine dovezi, că este „foarte probabil" ca -

[43] Putnam, *Realism with a Human Face,* 38-40. Vezi de asemenea remarcile mele asupra noţiunii lui Lewis de „obiecte de elită" în *Obiectivitate, relativism şi adevăr,* 57-64.

[44] Putnam, *Realism with a Human Face,* 24-5.

oricum, de cele mai multe ori, Rorty crede realmente că realismul metafizic este *greşit.* Ne-ar fi mult mai bine dacă am asculta de el şi am avea mai puţine credinţe false; dar, desigur, el nu poate admite că gândeşte realmente acest lucru. Pe scurt, cred că, sub tot acel ambalaj, mai există încă încercarea de a spune că potrivit ***Privirii*** *Ochiului Divin nu există nici o privire a ochiului divin*[45].

Nu pot să-mi dau seama ce diferenţă de statut metafilosofic crede Putnam că există între ceea ce spun eu (ca de exemplu, despre „mai bun" în pasajul pe care Putnam îl găseşte atât de teribil de contra-intuitiv) şi punctele (I)-(V) ale lui Putnam. De ce este cea dintâi o încercare de a oferi o privire a ochiului divin, iar cea din urmă nu? Prezintă Putnam o „viziune metafizică" atunci când propune (I)-(V)? Ar fi trebuit să mă gândesc că el efectuează ceea ce numeşte „critica normelor şi standardelor culturale acceptate", sugerând nişte norme şi standarde culturale alternative: sugerând, de exemplu, să eliminăm ultimele rămăşiţe de realism metafizic din practicile noastre conversaţionale şi pedagogice. Trebuia să mă fi gândit că şi eu făceam cam acelaşi lucru.

Totuşi, Putnam afirmă că atunci când recomand o nouă practică culturală şi pretind că o astfel de practică nouă este mai raţională, sau ne permite să deţinem mai multre credinţe adevărate decât predecesoarele ei, eu folosesc „aceste adjective semantice şi epistemice... emoţional"[46]. Căci, spune el, atunci când eu argumentez că propriile mele concepţii „sunt mai folositoare din punct de vedere filosofic" decât concepţiile pe care le critic, mă angajez în „discurs hermeneutic (adică, în retorică)". Repet, nu pot decât să întreb care se presupune a fi diferenţa dintre poziţia lui metafilosofică şi a mea. Atât mie, cât şi filosofilor care consideră concepţiile ambilor drept absurde, ni se pare că noi doi suntem aproximativ în aceeaşi afacere. Dar Putnam consideră că facem ceva diferit, iar eu nu ştiu de ce.

PÂNĂ ACUM AM GĂSIT TOT FELUL DE CUSURURI la *ipsissima verba* lui Putnam - o strategie care îşi are foloasele ei, dar care distrage atenţia de la probleme mai vaste, mai puţin precise, dar mai importante. Deci voi concluziona revenind la sugestia mea anterioară că ceea ce se află în spatele criticilor lui Putnam la adresa mea este antipatia lui şi entuziasmul meu, pentru o imagine a fiinţelor umane drept animale

' Ibid., 25. ' Ibid., 24.

complicate. Pot dezvolta această sugestie aruncând o privire eseului lui Putnam din 1983 „Why Reason Can't be Naturalized".

în acest eseu, Putnam ia drept exemplu de „descriere naturalistă a raţiunii" „apelul la evoluţia darwinistă". El are aici în vedere ideea potrivit căreia suntem astfel construiţi prin evoluţie încât să fim capabili să depistăm adevărul - că Natura a plăsmuit în mod inteligent un organism care să o reprezinte corect şi nu doar care să-i facă faţă în mod inteligent. Putnam respinge această idee din aceleaşi motive ((I)-(V) din nou) din care aş respinge-o şi eu. Sensul pe care eu îl atribui lui „darwinist" nu are nimic de a face nici cu noţiunea de depistare a adevărului, nici cu cea de atingere a unui ţel pe care Natura 1-a stabilit pentru noi[47].

Dar după ce se descotoroseşte de epistemologii evoluţionişti, Putnam continuă prin a ne critica pe mine şi pe

Foucault, drept relativişti culturali, oameni care vor să-1 reducă pe „mai bun" la consens şi care, prin urmare, nu sunt în stare să ofere o critică raţională a unui consens predominant. Nu mă voi ocupa de întrebarea dacă aceasta ne surprinde corect pe mine sau pe Foucault, ci mă voi întoarce în schimb repede spre moralele pe care Putnam le trage în paragrafele finale ale eseului său, morale care rezumă concepţia ce rezultă o dată ce este respinsă eroarea comună epistemologiei evoluţioniste şi relativismului cultural, atât „reducţionismului cât şi istorismului". Putnam spune:

Haideţi să recunoaştem că una dintre auto-conceptualizările noastre fundamentale, una dintre 'descrierile-noastre-de-sine' fundamentale, în expresia lui Rorty, este aceea că noi suntem *gânditori* şi că *în calitatea* noastră de gânditori noi suntem devotaţi ideii că există *un* gen de adevăr, un gen de corectitudine care este substanţial şi nu doar 'disquotational'[48]. Aceasta înseamnă că norma-
tivul nu poate fi eliminat[49].

[47] Dewey a criticat eficient doctrina lui Spencer potrivit căreia există un astfel de ţel, în „Philosophical Work of Herbert Spencer". „De vreme ce noţiunea sa [a lui Spencer] de 'mediu înconjurător' nu era decât traducerea 'naturii' metafizicienilor, lucrările sale au avut o origine fixă, o calitate fixă şi un ţel fix. Evoluţia încă mai tinde în minţile contemporanilor lui Spencer spre 'un eveniment divin, îndepărtat, unic, spre o finalitate, o fixitate" *(The Middle Works of John Dewey* [Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977], 3:208). în această privinţă Peirce (şi probabil Bcrnard Williams, de asemenea) poate fi socotit printre „contemporanii lui Spencer".

[48] Vezi *Obiectivitate, relativism şi adevăr, nota* 26, p. 134. (Nota traducătorului)

[49] Hilary Putnam, *Realism and Reason,* 246. Pentru o critică a criticii lui Putnam la adresa descrierilor *disquotational* ale adevărului, şi replica lui Putnam

Ideea unui „gen de corectitudine care este substanţial" este punctul în care mă despart de Putnam. Nu am nici o întrebuinţare nici pentru epistemologia evoluţionistă şi nici pentru reducţionism, dar cred că Putnam combină întrebarea „Putem oferi condiţii necesare şi suficiente pentru aplicarea expresiilor normative?" cu întrebarea „Dovedeşte oare întrebuinţarea noastră familiară a expresiilor normative că există 'un gen de corectitudine care este substanţială' (sau că, aşa cum afirmă Putnam mai departe, 'corectitudinea sau eroarea a ceea ce afirmăm nu este *doar* pentru un anumit timp şi loc')?"[50] Răspunsul meu la *ambele* întrebări este nu. Eu cred că din ireductibilitatea unui set de expresii la altul nu rezultă nimic cu privire la substanţialitatea sau atemporalitatea corectitudinii. în plus, cred că corectitudinea sau eroarea a ceea ce spunem *este* doar pentru un anumit timp şi loc. Fără a aluneca înapoi în realism metafizic - în negarea uneia sau a mai multor enunţuri (I)-(V) - nu pot să confer nici un conţinut ideii de corectitudine non locală a aserţiunii. Dacă trecem de la corectitudine şi întemeire la adevăr, atunci presupun că am putea spune în mod necontroversat, chiar dacă inutil, că *adevărul* afirmaţiilor noastre nu este doar pentru un anumit timp sau loc. Dar această platitudine pretenţioasă este absolut vidă de consecinţe atât pentru standardele noastre de asertibilitate întemeiată, cât şi pentru orice alt aspect al practicilor noastre. Este genul de non-sens pe care pragma-tiştii ar trebui să-1 evite. Aşa cum văd eu lucrurile, singurul aspect al întrebuinţării de către noi a lui „adevărat", care nu este surprins nici printr-o descriere de simţ comun a forţei sale aprobative, nici printr-o descriere disquota-tional, este ceea ce am numit în prealabil întrebuinţarea „prevenitoare" a „adevărului"[51]. Aceasta este întrebuinţarea pe care o găsim

la această critică, vezi schimbul dintre noi în *Philosophy and Phenomenological Research* 52, nr.2 (1992), 415-18,431-47.

[50] Putnam, *Realism and Reason,* 247.

[51] Vezi lucrarea mea „Pragmatismul, Davidson şi adevărul" în *Obiectivitate, relativism şi adevăr,* 239-40. Davidson a spus recent („The Structure and Content of Truth", *Journal of Philosophy* [June 1990], 287-8) că l-am interpretat greşit ca fiind un disquotationalist şi, mai general, că eu şi alţii am ratat acea parte a „conţinutului conceptului de adevăr" care este surprinsă de T-teorii. în timp ce sunt de acord cu Davidson în ceea ce priveşte importanţa teoriilor „pentru descrierea, explicarea, înţelegerea şi predicţia unui aspect esenţial al comportamentului verbal" (ibid., 313) - teorii de genul celor care au drept efecte secundare T-propoziţii - nu sunt sigur de ce este important să numim astfel de teorii „teorii-ale-adevănilui" sau de ce consideră Davidson că „conceptul de adevăr"

în propoziţii ca „Argumentele tale satisfac toate normele şi standardele noastre contemporane, şi nu-mi pot imagina nici o obiecţie împotriva afirmaţiei tale, dar totuşi, ceea ce spui s-ar putea să nu fie adevărat". Consider această întrebuinţare prevenitoare drept un gest spre generaţiile viitoare - spre „noi, într-o variantă mai bună", spre cei cărora spiritul contradictoriu al ceea ce pare acum ireproşabil poate, prin mijloace adecvate, să fi ajuns să li pară mai bun. Pentru Putnam ea este ceva mai mult decât atât - acelaşi „ceva mai mult" cu tentă misterioasă care îl determină să ia în serios discuţia realistă despre prezenţa sau absenţa unui „adevăr testabil empiric"[52].

Nu văd nici o problemă în ceea ce priveşte locul normelor într-o lume a faptelor, de vreme ce cred că emergenţa organismelor utiliza-toare-de-limbaj şi dezvoltarea de către acele organisme a unor practici guvernate de norme, este uşor explicabilă în termeni darwinişti. Această explicabilitate şi naturalizarea

rezultantă a raţiunii, nu trebuie să se teamă deloc de ireductibilitatea propoziţiilor normative la cele descriptive, aşa cum nici utilitatea adoptării a ceea ce Dennett numeşte „poziţia intenţională" faţă de anumite organisme şi maşini nu are de ce să se teamă de ireductibilitatea discursului intenţional la cel nonintenţional (sau, pentru a folosi exemplul celebru al lui Putnam, aşa cum nici utilitatea de a vorbi despre ţăruşi pătraţi şi găuri rotunde[53] nu are de ce să se teamă de fizica particulelor). Astfel, afirma-

este esenţial pentru astfel de teorii. Nu sunt sigur de ce consideră Davidson că „adevărul" este mai esenţial pentru explicaţiile comportamentului verbal decât sunt celelalte concepte („înţeles", „credinţă", „acord" etc.) folosite în formularea unor astfel de explicaţii. Sunt de asemenea nedumerit în ceea ce priveşte noţiunea aparent ne-quineană a lui Davidson de „conţinut conceptual" şi distincţia conceptual-empiric ne-quineană pe care o trasează în Dewey Lectures.

[52] Popularitatea întrebării lui Michael Dummett: Există un fapt testabil empiric despre...?, a revigorat, din păcate, vechea controversă lipsită de fermitate dintre realism şi antirealism. De vreme ce regret supravieţuirea controversei, regret popularitatea termenului „fapt testabil empiric". A explica natura vechii controverse invocând acest termen mi se pare un caz frapant de explicare a ceva obscur prin ceva şi mai obscur.

[53] Nota traducătorului. Deşi expresia „square peg in a round hole" înseamnă un lucru nepotrivit într-un anumit context, ca de exemplu, o persoană nepotrivită pentru funcţia pe care o ocupă, în cazul de faţă, înţelesul lui "square pegs and round holes" este conferit de celebrul exemplu al lui Hilary Putnam. Putnam, în încercarea sa de a respinge micro-reducţionismul - potrivit căruia proprietăţile întregului pot fi explicate numai prin prisma proprietăţilor părţilor sale-oferă un exemplu de o simplitate şi claritate remarcabile. El îi cere cititorului să-şi imagineze o scândură de lemn cu două găuri: o gaură pătrată a cărei laterală este

ţia lui Putnam că „raţiunea nu poate fi naturalizată" mi se pare cu dublu înţeles: pe de-o parte, un adevăr necontroversat dar inconsecvent despre ireductibilitate şi, pe de altă parte, o afirmaţie falsă că povestirea darwinistă lasă un gol în ţesătura explicaţiei cauzale.

Atunci când Putnam afirmă că „raţiunea este atât transcendentă cât şi imanentă", pot să fiu de acord cu el. Dar asta pentru că tot ceea ce pot înţelege prin „transcendent" este „trecerea dincolo de practicile noastre actuale printr-un gest în direcţia practicilor noastre viitoare, posibil diferite". Dar asta nu este ceea ce înţelege Putnam, căci pentru el această afirmaţie implică faptul că „filosofia ca reflecţie limi-tată-la-cultură şi discuţie despre problemele eterne, este atât în timp cât şi în eternitate"[54].

Eu consider că atunci când face această inferenţă, Putnam confundă transcenderea posibilă a prezentului de către viitor, cu transcen-derea necesară a timpului de către eternitate. Mai general, consider că el confundă abilitatea noastră de a folosi tensiuni din sistemul nostru actual de credinţe sau dorinţe pentru a pune orice (inclusiv normele şi standardele noastre actuale de asertibilitate întemeiată) la discreţia oricui, cu abilitatea noastră de a obţine o corectitudine care „nu este doar pentru un anumit timp şi loc".

Acesta este modul în care aş vrea să încerc să confirm sugestia mea preliminară că punctul asupra căruia Putnam şi eu nu suntem deloc de acord este acela privitor la cât de mult se poate salva din tradiţia realistă o dată ce afirmăm poziţiile (I)-(V). Putnam crede că aceste poziţii lasă loc pentru ceva de genul noţiunii lui Apel-Habermas de „pretenţie de validitate universală", ceva de genul unei corectitudini non-locale şi non-trecătoare, pe care ne-au furnizat-o religia şi filosofia realistă. Eu cred că aceste poziţii sunt de interes numai în măsura în care ne solicită să ne descurcăm, fără această noţiune, să experimentăm ceea

de un inch şi o gaură rotundă al cărei diametru este de un inch. El arată că un ţăruş pătrat, a cărui laterală este a 15-a/16-a parte dintr-un inch, se va potrivi prin gaura pătrată dar nu şi prin gaura rotundă. Din ce motiv? Ei bine, Putnam crede că explicaţia este oferită de macro-proprietăţile enumerate: figurile geometrice şi dimensiunile ţăruşului şi ale găurilor sunt cele care ne oferă explicaţia. Apoi Putnam pretinde că invocarea poziţiilor şi a celorlalte proprietăţi ale moleculelor care compun ţărușul și scândura, nu ar fi de nici un folos în scopul explicării. După părerea lui Putnam, micro-povestirea nu oferă o explicaţie, sau chiar dacă oferă, ea este una mult inferioară. Astfel, de vreme ce macro-povestirea explică ceva ce micro-povestirea nu poate explica, sau, respectiv, nu poate explica la fel de bine, reducţionismul este fals.

[54] Putnam, *Realism and Reason,* 247.

ce Sartre a numit „un ateism consistent" - cu o imagine despre noi înşine (ca de exemplu, noi liberalii moi) ca fiind la fel de locali şi trecători ca orice altă specie de animal şi totuşi cu nimic mai răi din această cauză. Putnam, un filosof din ale cărui scrieri am beneficiat nemăsurat, de vreo treizeci de ani încoace, numeşte în mod generos dezbaterile

noastre „un schimb permanent, extrem de util va ajuta la continuarea acelui schimb.

„«55

. Sper că acest eseu

[55] Putnam, *Realism wiih a* ***Human*** *Face,* 19.

John Searle despre realism şi relativism

Aşa cum este folosit de către nord-americani, termenul „libertate academică" denumeşte nişte complicate modalităţi de gândire locale, care s-au dezvoltat pe parcursul acestui secol, în mare măsură

ca rezultat al bătăliilor purtate de către Asociaţiile canadiene şi americane de profesori universitari. Aceste obiceiuri şi tradiţii izolează colegiile şi universităţile de politică şi de opinia publică. în particular, ele îi izolează pe profesori de presiunea exercitată de către corpurile publice sau de către administraţiile private care le plătesc salariile.
O modalitate de a justifica astfel de obiceiuri este aceea de a porni de la premisa potrivit căreia căutarea adevărului obiectiv este o activitate distinctă de politică, ba chiar distinctă de aproape orice alte activităţi culturale. Deci, potrivit acestui raţionament, dacă politica sau pasiunea intervin în această căutare, atunci scopurile colegiilor şi universităţilor - şi anume, acumularea de cunoştinţe - nu vor fi servite, în special, dacă universităţile sunt politizate, ele nu mai sunt demne de încredere, aşa cum nici doctorii cărora le pasă mai mult de comision decât de pacienţii lor şi nici judecătorii cărora le pasă mai mult de popularitate decât de justiţie nu mai sunt demni de încredere. E posibil ca o universitate politizată să producă mai degrabă simplă opinie decât cunoaştere.
Un număr de filosofi contemporani, printre care mă număr şi eu, fac tot posibilul să complice distincţiile tradiţionale dintre obiectiv şi subiectiv, raţiune şi pasiune, cunoaştere şi opinie, ştiinţă şi politică. Noi oferim reinterpretări controversate ale acestor distincţii, le trasăm în moduri netradiţionale. De exemplu, noi negăm ideea potrivit căreia căutarea adevărului obiectiv este o căutare a corespondenţei cu realitatea, solicitând în schimb ca ea să fie considerată drept o căutare a celui mai vast acord intersubiectiv posibil. Prin urmare, suntem adesea acuzaţi că periclităm tradiţiile şi practicile la care oamenii se

gândesc de obicei atunci când vorbesc despre „libertate academică" sau „integritate ştiinţifică" sau „standarde erudite".
Această acuzaţie porneşte de la asumpţia că relaţia dintre o credinţă despre natura adevărului şi anumite practici sociale este presu-poziţională. O practică presupune o credinţă numai dacă abandonarea credinţei constituie un bun temei pentru modificarea practicii. De exemplu, practicile curente de finanţare a îngrijirii medicale presupun credinţa că medicii chirurgi nu fac operaţii numai de dragul de a câştiga bani pentru ei înşişi sau pentru spitalele lor, ci numai în cazul în care există o şansă considerabilă ca operaţia să fie folositoare pacientului. Practicile curente de alocare a fondurilor publice pentru cercetare medicală presupun credinţa că multe boli sunt determinate de bacterii şi viruşi şi că puţine pot fi vindecate prin acupunctura.
întrebarea dacă libertatea academică se bazează pe presupoziţii filosofice generează întrebarea generală dacă *orice* practică socială are atât presupoziţii/?/osq/zce cât şi empirice. Credinţele despre motivele medicilor chirurgi şi despre cauzele şi tratamentele bolilor sunt presupoziţii empirice. Deşi distincţia empiric-filosofic este ea însăşi destul de vagă, este general acceptat faptul că o credinţă se află la capătul empiric al spectrumului, în măsura în care suntem siguri în legătură cu ceea ce ar putea-o falsifica. în exemplele medicale pe care le-am folosit, suntem siguri de acest lucru. S-ar putea ca diverse descoperiri specifice despre gradul succesului acupuncturii, sau despre protocoalele secrete ale American College of Surgeons, să aibă un efect direct, devastator, asupra practicilor curente. Dar când e vorba de o credinţă filosofică precum „Adevărul unei propoziţii constă în corespondenţa ei cu realitatea" sau „Judecăţile etice sunt mai degrabă pretenţii de cunoaştere decât simple expresii ale sentimentului" nimeni nu e foarte sigur în legătură cu ce ar fi necesar pentru a o crede sau a nu o crede. Nimeni nu e sigur în legătură cu ce contează în favoarea sau împotriva unor astfel de enunţuri.
Motivele pentru acest lucru sunt aceleaşi cu motivele pentru care e neclar dacă atunci când încetăm să credem aceste propoziţii va trebui să ne schimbăm practicile. Concepţiile filosofice nu sunt legate foarte strâns nici de observaţie sau experiment şi nici de practică. De aceea ele sunt respinse uneori ca fiind *doar* filosofice, unde „doar" sugerează că viziunile asupra acestor subiecte sunt opţionale - că în majoritatea scopurilor, majoritatea oamenilor se pot descurca fără ele. Dar tocmai în măsura în care astfel de viziuni sunt de fapt opţionale, practicile sociale *nu* au presupoziţii filosofice. Presupoziţiile filoso-
fice considerate a fi presupoziţionale se dovedesc a fi mai degrabă ornamente retorice ale practicii decât fondemente ale acesteia. Şi asta pentru că avem mult mai multă încredere în practica în discuţie decât în oricare dintre posibilele sale justificări filosofice.
într-o cultură care priveşte dezbaterile dintre filosofi cu indiferenţă adecvată, pretinsele fundamente filosofice vor suferi aceeaşi soartă care a covârşit fundamentele teologice în cele două secole scurse de la Iluminism încoace. Pe măsură ce societatea nord-americană a devenit din ce în ce mai laică, s-a

dezvoltat convingerea potrivit căreia credinţele religioase ale unei persoane şi probabil chiar absenţa acestora sunt irelevante pentru participarea sa la majoritatea practicilor noastre sociale. însă n-a fost întotdeauna astfel. Articolul 6 al Costituţiei Statelor Unite, care interzice testele religioase în vederea ocupării unei funcţii, cu greu a putut fi considerat necontroversat. Conservatorii care aveau îndoieli în ceea ce priveşte Virginia Statute of Religious Freedom al lui Jefferson, erau convinşi că participarea la multe dintre instituţiile şi practicile noastre presupunea credinţa creştină. Cazul lor a fost plauzibil. Dar, având avantajul unei priviri retrospective, ne permitem să facem afirmaţia că Jefferson a avut un caz mai bun.

Un exemplu folositor de schimbare survenită în relaţia dintre practicile religioase şi alte practici sociale este modificarea treptată a atitudinilor faţă de depunerea de jurământ, între epoca lui Jefferson şi a noastră. Depunerea de jurământ a fost întotdeauna parte integrantă a practicii juridice, dar a existat un dezacord considerabil în legătură cu ceea ce este un jurământ, ce fel de oameni pot să-1 depună şi ce presupuneri implică depunerea lui. La începutul secolului nostru, *Encyclopedia Britannica* definea încă jurământul drept „o afirmaţie categorică sau promisiune făcută sub pedeapsă ori sancţiune non-umană". Autorul articolului în chestiune oferă o mulţime de exemple despre importanţa credinţei în cazul acestor sancţiuni - ca de exemplu, budiştii siamezi care se făceau eligibili ca martori la tribunal, rugându-se ca în cazul în care mint să fie pedepsiţi cu cinci sute de reîncarnări ca fiară şi cu încă cinci sute ca hermafrodit.

în zilele noastre, cei mai mulţi dintre noi, cei care suntem chemaţi drept matori într-un proces, atei şi teişti deopotrivă, jurăm solemn şi sincer să spunem întregul adevăr, tară să ne gândim prea mult la existenţa sau natura pedepselor sau sancţiunilor non-umane. Noi, ateii, nici nu ne mai sinchisim să distingem între ajura şi a afirma, deşi această distincţie a constituit o preocupare majoră pentru Casa

50

britanică a Comunelor, atunci când ateul Charles Bradlaugh a cerut să fie instalat în funcţie, şi a fost inserată în legea britanică în 1888, numai după o dezbatere chinuitoare. Nici un aprod nu ne întreabă despre credinţele noastre religioase înainte de a administra jurământul. Sugestia ca el să procedeze astfel ar fi privită de către Curte drept o absurdă pierdere de vreme. Sinceritatea sub jurământ a devenit între timp o problemă ce ţine mai degrabă de religia noastră civică, de relaţia noastră cu concetăţenii noştri, decât de relaţia noastră cu o putere non-umană. Relaţia dintre credinţa în existenţa unui anumit tip de Dumnezeu şi practica depunerii de jurământ a fost presupozi-ţională, dar acum nu mai este.

Aşa cum văd eu problema, se întâmplă acelaşi lucru în cazul adevărului ca în cazul spunerii adevărului: dezbaterile filosofice despre natura adevărului ar trebui să devină la fel de irelevante pentru practicile academice precum sunt dezbaterile despre existenţa şi formele de pedeapsă post-mortem pentru practicile juridice actuale. Aşa cum avem mai multă încredere în sistemul nostru juridic decât avem în orice descriere a Vieţii de Apoi, sau a acţiunilor Providenţei Divine, la fel avem, sau cel puţin ar trebui să avem, mult mai multă încredere în colegiile şi universităţile noastre decât avem în orice concepţie filosofică despre natura adevărului, a obiectivităţii sau a raţionalităţii.

Mai precis, voi argumenta în cele ce urmează că filosofii care neagă existenţa unui asemenea lucru precum corespondenţa unei credinţe cu realitatea şi care li se pare astfel multor non-filosofi că neagă existenţa adevărului, nu sunt mai periculoşi pentru căutarea adevărului decât teologii care neagă existenţa focului iadului. Astfel de teologi nu pun în pericol nici moralitatea nici creştinismul, iar astfel de filosofi nu pun în pericol nici universitatea şi nici societatea. Totuşi, aceşti teologi au schimbat înţelesul pe care noi îl acordăm creştinismului - a ceea ce este necesar pentru a fi un bun creştin. Noi avem acum o concepţie despre creştinism care li s-ar fi părut perversă şi scandaloasă multora dintre strămoşii noştri din secolul al XVIII-lea, deşi nu şi lui Jefferson. în mod analog, aceşti filosofi pot schimba treptat înţelesul pe care noi îl acordăm unei universităţi şi rolului său în societate. Am putea sfârşi cu o concepţie despre universitate şi rolul său social care li s-ar fi părut scandaloasă lui Wilhelm von Humboldt şi lui Nicholas Murray Butler, deşi nu şi lui John Dewey.

Pentru mine, faptul că suntem mult mai pregătiţi să judecăm instituţiile, tradiţiile şi practicile după binele pe care par să-1 producă decât după credinţele filosofice sau teologice invocate în apărarea lor, este

51

un semn al progresului moral şi intelectual. Mai general, pentru mine faptul că ajungem să considerăm astfel de credinţe mai degrabă nişte abrevieri ale practicilor decât nişte fundamente ale acestora şi că învăţăm să considerăm multe credinţe diferite drept abrevieri la fel de bune ale aceloraşi practici, este

un indiciu al unui astfel de progres. Concepţia mea despre relaţia nonpresupoziţională a oricărui set de convingeri filosofice cu libertatea academică, seamănă cu faimosul dicton al preşedintelui Eisenhower, că Statele Unite sunt ferm întemeiate pe credinţa religioasă şi că nu contează care este această credinţă. Cred că pot fi invocate multe credinţe filosofice diferite despre natura adevărului şi a raţionalităţii pentru a apăra tradiţiile şi practicile pe care le numim „libertate academică" şi că, cel puţin pe termen scurt, nu contează prea mult pe care dintre ele le alegem[66].

Distinsul meu coleg filosof, John Searle, nu e deloc de acord cu mine asupra acestei chestiuni. în afara sferei filosofice, eu şi Searle suntem de acord în privinţa multor lucruri. Noi suntem la fel de neîncrezători în atitudinea afectată şi făţărnicia resentimentară a Stângii academice din Statele Unite. Suntem la fel de neîncrezători în încercările de a solicita cursuri care să modeleze atitudinile socio-politice ale studenţilor, acel gen de cursuri la care studenţii de la Berkeley se referă acum ca la „capelă obligatorie". Suntem la fel de nostalgici după zilele în care profesorii de stânga se preocupau mai degrabă de probleme din politica reală (cum ar fi posibilitatea îngrijirii medicale pentru cei săraci sau nevoia de sindicate puternice ale muncii) decât de politica academică. însă eu şi Searle nu suntem de acord în privinţa relevanţei specializării noastre profesionale -filosofia - pentru fenomenele care ne displac amândorura.

într-un articol intitulat „Rationality and Realism: What îs at Stake?" Searle descrie ceea ce numeşte „Tradiţia Raţionalistă Occidentală" şi afirmă că ea este atacată de filosofi ca Thomas Kuhn, Jacques Derrida şi ca mine[67]. Searle afirmă în continuare că:

cea mai importantă consecinţă a respingerii Tradiţiei Raţionaliste Occidentale este aceea că ea face posibilă abandonarea standardelor tradiţionale de obiectivitate, adevăr şi raţionalitate şi

[66] Eisenhower ar fi putut adăuga că e ceva în neregulă cu orice religie care este neîncrezătoare în instituţiile democratice ale Statelor Unite. Eu voi afirma că e ceva în neregulă cu orice filosofie care este neîncrezătoare în modalităţile de gândire pe care noi le numim „libertate academică".

[67] John Searle, „Rationality and Realism: What îs at Stake?" *Daedelus* 122, nr. 4(1992 toamna) 55-84.

deschide drumul spre o agendă educaţională ale cărei scopuri esenţiale sunt acelea de a realiza transformarea socială şi politică[68].

Searle enumera un număr de poziţii filosofice pe care le consideră esenţiale pentru Tradiţia Raţionalistă Occidentală, însă eu voi dezbate doar două: pretenţia că, în cuvintele lui Searle, „cunoaşterea este în mod tipic despre o realitate independentă-de-minte" şi pretenţia potrivit căreia cunoaşterea este exprimată în „enunţuri care sunt adevărate deoarece reprezintă corect acea realitate". Nu sunt de acord cu nici una din cele două pretenţii. Sunt de acord cu Kuhn că ar trebui

să negăm orice sens pretenţiilor că credinţele ştiinţifice succesive devin din ce în ce mai probabile sau aproximări din ce în ce mai bune ale adevărului şi să sugerăm simultan că subiectul pretenţiilor la adevăr nu poate fi o relaţie între credinţe şi o pretinsă lume independentă-de-minte sau 'externă'[69].

Sunt de acord cu Hilary Putnam că

elemente ale ceea ce noi numim 'limbaj' sau 'minte' *penetrează atât de profund în ceea ce noi numim 'realitate' încât însuşi proiectul de a ne reprezenta pe noi înşine drept 'cartografi' ai ceva 'independent-de-limbaj' este compromis fatal încă din start.* Asemeni Relativismului, Realismul este o încercare imposibilă de a vedea lumea de Niciunde[70].

Cred că Kuhn, Putnam, Derrida şi eu am fi cu toţii de acord cu Donald Davidson că

este inutil atât să respingem cât şi să acceptăm ideea că ceea ce este real şi adevărat este 'independent de credinţele noastre'. Singurul sens evident pozitiv pe care îl putem atribui acestei expresii, singurul folos care derivă din intenţiile celor care o preţuiesc, derivă din ideea de corespondenţă, iar aceasta este o idee fără conţinut[71].

[68] Ibid., 72.

[69] T. S. Kuhn, „Afterwards" în *World Chonges: Thomas Kuhn and the Nature of Science,* ed. Paul Horwich, (Cambridge, Mass: MIT Press, 1993), 330.

[70] Hilary Putnam, *Realism with a Human Face* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990), 28. Pentru a vedea dezacordurile dintre mine şi Putnam, care mă consideră un „relativist cultural" şi are o oarecare simpatie pentru critica lui Searle la adresa mea şi a lui Derrida, dacă nu şi a lui Kuhn, vezi lucrarea mea „Putnam şi ameninţarea relativistă" din acest volum.

[71] Donald Davidson, „The Structure and Content of Truth", *Journal of Philosophy* 87, nr. 6 (1990), 305.

Disputele detaliate care au loc între filosofi precum Davidson, Putnam, Derrida, Kuhn şi eu - filosofi potrivit cărora „corespondenţa cu realitatea" este un termen fără conţinut - şi filosofi ca Searle, sunt la fel de zadarnice pentru nonspecialişti ca cele dintre teologii care dezbat transsubstanţierea sau care se întreabă dacă e mai rău să ne reîncarnăm ca hermafrodit sau ca fiară. Caracterul tehnic, de despicare a firului în patru a ambelor seturi de argumente este el însuşi un motiv pentru a suspecta că problemele

pe care le dezbatem nu sunt prea strâns legate de practicile noastre sociale.
Dacă ceea ce Searle numeşte „standarde tradiţionale de obiectivitate, adevăr şi raţionalitate" sunt doar practicile obişnuite ale academiei - sau, pentru a-i oferi lui Searle avantajul îndoielii, acele practici aşa cum au fost ele înainte ca oameni precum Kuhn, Derrida şi eu să începă să tulbure apele - atunci nu văd nici un motiv pentru care abandonarea credinţei în corespondenţă va face din noi învăţaţi mai puţin oneşti, la fel cum nu văd nici un motiv pentru a crede că abandonarea credinţei în Dumnezeu va face din noi martori mai puţin oneşti. Loialitatea filosofilor aflaţi de ambele părţi ale disputei despre natura adevărului, faţă de aceste „standarde tradiţionale", este mult mai mare decât ataşamentul lor faţă de importanţa sau lipsa de importanţă a ideii de „corespondenţă".
Totuşi, Searle are dreptate că indivizii răi tind să favorizeze partea mea a disputei. Există într-adevăr oameni care n-au nici un scrupul în ceea ce priveşte convertirea departamentelor şi disciplinelor academice în baze de putere politică. Aceşti oameni nu împărtăşesc respectul lui Searle şi al meu pentru tradiţiile universităţii şi ar dori să găsească suport filosofic pentru afirmaţia că un asemenea respect este greşit acordat. Iată un exemplu de acel gen de retorică pe care Searle îl citează cu plăcere ca pe o ilustrare a influenţei rele a unor concepţii ca a mea: „Aşa cum au demonstrat cele mai puternice filosofii şi teorii moderne, nu trebuie să ne încredem în pretenţiile de imparţialitate, obiectivitate şi universalitate, chiar ele însele tinzând să reflecte condiţii istorice locale"[72]. Trebuie să recunosc că Searle are dreptate şi că printre membrii comisiei care a prezentat acest verdict îngrozitor, se numără realmente oameni care cred că viziunile filosofice pe care eu le împărtăşesc cu Kuhn şi Derrida au drept consecinţă faptul

■ The American Council of Learned Societies, *Speakingfor the* ***Humanilies,*** ACLS Occasional Paper nr. 7 (1989), 18; citată de Searle în „Rationaliy and Realism", 69.

că universităţile nu mai au nici o întrebuinţare pentru noţiuni ca cea de „imparţialitate" şi „obiectivitate".
însă aceşti oameni se înşeală. Ceea ce noi negăm este faptul că aceste noţiuni pot fi explicate sau apărate cu referire la noţiunea de „corespondenţă cu realitatea independentă-de-minte". Filosofii aflaţi de partea mea a disputei consideră că putem explica ceea ce înţelegem prin afirmaţia că cercetarea academică ar trebui să fie imparţială şi obiectivă, numai indicând modurile în care funcţionează realmente universităţile libere. Noi putem apăra astfel de universităţi doar indicând binele pe care îl fac aceste universităţi, rolul pe care ele îl joacă în menţinerea în viaţă şi în stare de funcţionare a guvernării democratice şi a instituţiilor liberale.
Distincţia pe care eu o trasez este analoagă celei dintre a spune „Nu mai avem nici o întrebuinţare pentru creştinism" şi a spune „Nu putem explica euharistia prin referire la noţiunile aristotelice de substanţă şi accident". Pe vremea Conciliului de la Trent mulţi oameni inteligenţi au crezut că dacă renunţăm la descrierea aristote-lico-tomistă a euharistiei, periclităm religia creştină şi stabilitatea ordinii socio-politice europene. însă ei s-au înşelat. Creştinismul a supravieţuit abandonării acestei descrieri, ba mai mult, el a supravieţuit în ceea ce protestanţii consideră a fi o formă dezirabil purificată.
Filosofii aflaţi de partea mea a disputei consideră că dacă încetăm a mai încerca să oferim justificări epistemologice pentru libertatea academică şi oferim în schimb justificări socio-politice, vom fi atât mai oneşti cât şi cu o judecată mai limpede. Noi credem că cercetarea obiectivă, imparţială, nu numai că va supravieţui adoptării concepţiilor noastre filosofice, dar va supravieţui într-o formă dezirabil purificată. Unul dintre rezultatele adoptării concepţiilor noastre ar putea fi, de exemplu, acela că invidierea fizicii va fi mai puţin predominantă şi că distincţiile dintre discipline nu vor mai fi trasate în termeni falogocentrici ca „tare" şi „moale". S-ar putea ca biologii şi istoricii să înceteze a-i mai privi cu dispreţ pe colegii din alte departamente care nu pot produce date experimentale sau arhivale în sprijinul concluziilor lor. S-ar putea să încetăm a mai dezbate întrebarea lispsită de sens şi obositoare dacă tezele de doctorat în literatură engleză constituie mai degrabă contribuţii la cunoaştere, decât simple expresii ale opiniei. S-ar putea ca sociologii şi psihologii să înceteze a se mai întreba dacă urmăresc proceduri ştiinţifice riguroase şi să înceapă a se întreba dacă au să le facă vreo sugestie concetăţenilor lor despre cum ar trebui schimbate vieţile sau instituţiile noastre.

Mutarea esenţială înfăptuită de către cei aflaţi de partea mea a disputei privitoare la natura obiectivităţii, este aceea că, întocmai cum singura diferenţă dintre pâinea sfinţită şi cea nesfinţită

constă în practicile sociale corespunzătoare fiecăreia, la fel, singura diferenţă dintre obiectivitatea dezirabilă şi politizarea nedezirabilă este diferenţa dintre practicile sociale conduse în numele fiecăreia. Problema, spunem noi, nu e aceea dacă Cristos este Realmente Prezent în pâine, ci dacă ar trebui să tratăm anafura sfinţită la fel cum am trata o gustare. Problema nu este dacă cercetarea imparţială şi obiectivă va duce la corespondenţă cu realitatea independentă-de-minte, ci cum să împiedecăm Vechea Gardă să-i elimine pe Tinerii Turci şi, simultan, să-i împiedicăm pe Tinerii Turci să distrugă universitatea.

O universitate sănătoasă şi liberă împacă cât poate de bine schimbarea de generaţii, dezacordul religios şi politic radical, cu noi responsabilităţi sociale. Ea reuşeşte să o scoată cumva la capăt. Nu există reguli pentru această ieşire la liman, aşa cum nu există reguli pe care judecătorii curţii noastre de apel să le urmărească atunci când împacă vechi prevederi constituţionale cu noi situaţii socio-politice. Dezbaterea din cadrul întrunirilor Departamentului de Engleză nu este nici mai mult nici mai puţin raţională decât cea din cadrul conferinţelor în care magistraţii Curţii Supreme dezbat cazuri nesoluţionate. Aşa cum ne-au reamintit judecătorii pragmatişti şi filosofii dreptului, încercările de a trasa linii exacte între drept şi moralitate, sau între jurispru-denţă şi politică, au avut prea puţin succes[73]. întrebarea dacă judecătorii curţilor superioare explică ceea ce este deja legea, sau elaborează în schimb o nouă lege, este la fel de inutilă ca întrebarea filosofică dacă critica literară produce cunoaştere sau opinie. Dar recunoaşterea inutilităţii primei întrebări nu-i determină pe aceşti filosofi, sau pe restul dintre noi, să aprecieze mai puţin idealul unei justiţii libere şi independente. Şi nici nu ne diminuează capacitatea de a deosebi judecătorii buni de judecătorii răi, la fel cum nici faptul că ne lipseşte o epistemologie a criticii literare nu ne diminuează capacitatea de a deosebi criticii buni de criticii răi, dogmaticii plictisitori de minţile originale.

Mai general, experienţa pe care noi profesorii o avem în deciziile privitoare la curriculă şi la numirile în funcţie, ar trebui să ne con-

[7] Vezi capitolele de Richard Posner şi Thomas Grey din *The new Pragmatism,* ed. Morris Dickstein (Durham, N.C.: Duke University Press, în curs de apariţie). Nota traducătorului: cartea a apărut în 1998.

vingă de faptul că distincţia dintre politica academică şi urmărirea dezinteresată a adevărului este destul de neclară. însă această neclaritate nu ne determină şi nici nu trebuie să ne determine să preţuim cu nimic mai puţin universităţile libere şi independete. Nici filosofii, nici nimeni altcineva nu ne pot oferi distincţii precise între utilitatea socială adecvată şi politizarea neadecvată. Dar noi am acumulat o experienţă bogată cu privire la retrasarea acestei distincţii, la adaptarea ei în aşa fel încât să satisfacă nevoile fiecărei noi generaţii. Am reuşit să facem acest lucru de aşa manieră încât să păstrăm colegiile şi universităţile noastre sănătoase şi libere.

Unul dintre lucrurile pe care le-am învăţat din această experienţă acumulată, este acela că e puţin probabil ca universităţile să rămână sănătoase şi libere o dată ce oameni din afara lor îşi asumă responsabilitatea de a retrasa această linie. Unul dintre lucrurile care s-a dovedit a fi mai rău decât a lăsa universitatea să-şi rânduiască propriile afaceri - de a-i lăsa pe membrii săi să se certe constant şi neconcludent în legătură cu ceea ce contează drept ştiinţă sau drept învăţătură - este acela de a lăsa pe altcineva să rânduiască acele afaceri. Atâta timp cât păstrăm această lecţie în minte şi reuşim să păstrăm vii tradiţiile politeţii în cadrul mediului academic, ceea ce Searle numeşte „standardele tradiţionale de obiectivitate, adevăr şi raţionalitate" îşi vor purta singure de grijă. Aceste standarde nu se află sub paza filosofilor, iar schimbările de opinie în rândurile profesorilor de filosofie nu ne vor determina să ne debarasăm de ele sau să le schimbăm. Aşa cum a spus Nelson Goodman despre logică, tot ceea ce poate face logicianul este să ne spună ce argumente deductive sunt acceptate de obicei de către oameni ca fiind valide; el nu poate corecta noţiunea lor de validitate deductivă. în mod similar, tot ceea ce putem face noi, filosofii, când ni se cer standarde sau metode de cercetare imparţială şi obiectivă, este să descriem cum îşi conduc cercetările oamenii pe care îi admirăm cel mai mult. Nu avem nici o informaţie independentă despre cum se poate obţine adevărul obiectiv.

Cam atât despre argumentul general pe care îl propun. Acum vreau să-mi îndrept atenţia spre aspectele mai tehnice ale dezacordului dintre mine şi Searle. întrebarea esenţială pe care Searle o ridică este aceea dacă, în cazul în care nu credem în realitatea independentă-de-minte, mai putem crede totuşi în obiectivitate şi insista asupra ei[74]. Filosofii aflaţi de partea mea a argumentului răspund că

[74] Comparaţi cu remarca lui Thomas Haskell: „[A]tâta timp cât nu există nici un sens respectabil (nici măcar unul în mare

măsură social şi convenţional) în
57
obiectivitatea nu presupune o corespondenţă cu obiectele, ci un acord cu alţi subiecţi - că obiectivitatea nu e altceva decât intersubiec-tivitate. Prin urmare, atunci când Searle spune, „Dacă nu există un astfel de lucru precum adevărul şi validitatea obiectivă, atunci putem la fel de bine să dezbatem persoana care face afirmaţia şi motivele pentru care o face", noi răspundem că nimeni n-a spus vreodată că nu există un astfel de lucru precum adevărul şi validitatea obiectivă. Ceea ce noi afirmăm este că nu câştigăm nimic în ceea ce priveşte căutarea unui astfel de adevăr vorbind despre dependenţa-de-minte sau despre independenţa-de-minte a realităţii. Procedurile pe care le folosim pentru a determina acordul între cercetători sunt singurul lucru despre care trebuie să se vorbească.
Unul dintre motivele pentru care problema realităţii indepen-dente-de-minte este atât de dezbătută şi încurcată este ambiguitatea noţiunii de „independenţă". Uneori, din scrierile lui Searle pare să reiasă că filosofii care, asemeni mie, nu cred în „realitatea indepen-dentă-de-minte", trebuie să nege faptul că au existat munţi înainte ca oamenii să aibă ideea de „munte" în minţile lor sau cuvântul „munte" în limbajul lor. însă nimeni nu neagă acest lucru. Nimeni nu crede că există un lanţ de cauze care face din munţi un efect al gândurilor sau cuvintelor. Ceea ce Kuhn, Derrida, eu şi alţii asemenea nouă credem, este că e lipsit de sens să ne întrebăm dacă există într-adevăr munţi sau dacă doar e convenabil pentru noi să vorbim despre munţi.
Noi credem, de asemenea, că este lipsit de sens să ne întrebăm, de exemplu, dacă neutrinii sunt entităţi reale sau doar ficţiuni euristice utile. Asta este tot ceea ce vrem noi să spunem arunci când afirmăm
care să fim îndreptăţiţi să spunem că există o 'natură a lucrurilor' pe care cercetătorii trebuie să o 'surprindă corect', atunci nu putem să nu ne întrebăm la ce serveşte comunitatea cercetătorilor" („Justifying the Rights of Academic Freedom in the Era of 'Power/Knowledge'", în *The Future of Academic Freedom,* ed. Louis Menand [Chicago: University of Chicago Press, 1996] 70).
Mai încolo, în eseul său, Haskell mă descrie ca diferenţiindu-mă de Peirce, Lovejoy şi Dewey prin aceea că eu nu sunt în stare să spun, aşa cum au spus ei, că unele interpretări erau mai bune decât altele, „mai bune într-un sens puternic care nu depindea de corespondenţă şi care totuşi nu era reductibil la perspectivă" (73). Dar tot ceea ce mă interesează este să scap de corespondenţă şi de noţiunea de natură intrinsecă a lucrurilor, care e necesară pentru a putea atribui un sens corespondenţei. Nu vreau să reduc nimic la perspectivă şi nici n-aş şti cum să fac acest lucru. Vezi remarcile mele asupra relativismului în „Solidaritate sau Obiectivitate?" în *Obiectivitate, relativism şi adevăr* (Ed. Univers, Bucureşti, 2000), 75-96 şi în eseul meu „Hilary Putnam şi ameninţarea relativistă", din acest volum.
58
că este lipsit de sens să ne întrebăm dacă realitatea este independentă de modurile noastre de a vorbi despre ea. Dat fiind faptul că merită să vorbim despre munţi, lucru cert de altfel, unul dintre adevărurile evidente despre munţi este acela că ei au existat înainte ca noi să vorbim despre ei. Acela care nu crede acest lucru, nu ştie probabil cum să joace jocul de limbaj care implică cuvântul „munte". însă utilitatea acestor jocuri de limbaj nu are nimic de a face cu întrebarea dacă Realitatea aşa cum Este în Ea însăşi, separat de modul în care este convenabil pentru fiinţele umane să o descrie, conţine munţi. Această întrebare vizează celălalt sens al „independenţei", cel «on-cauzal. Cei aflaţi de partea mea consideră că nimic n-ar putea răsuci răspunsurile la întrebările despre independenţă în *acest* sens şi că, prin urmare, putem să ne descurcăm foarte bine şi fără noţiunea de Realitate aşa cum Este în Ea însăşi.
Davidson afirmă că n-ar trebui pusă întrebarea dacă realul este „independent de credinţele noastre", deoarece el consideră că singurul sens relevant al independenţei este „existenţa în sine" şi nu „antecen-denţa cauzală". Pentru el noţiunea de „corespondenţă cu realitatea" este inutilă, deoarece realitatea relevantă este realitatea „aşa cum e ea în sine". Noi, cei care suntem de acord cu Davidson, credem că întregul proiect al distingerii între ceea ce există în sine şi ceea ce există în relaţie cu minţile umane - proiectul împărtăşit de Aristotel, Locke, Kant şi Searle - nu merită să mai fie continuat[75]. Acest pro-iect, asemeni proiectului de sprijinire a sfinţeniei Euharistiei, a părut
[75] Pentru cea mai clară formulare de către Searle a acestei distincţii, vezi cartea sa *Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992), 211: „...este esenţial să înţelegem distincţia dintre trăsăturile *intrinsece* şi trăsăturile *relative la observator?\z* lumii. Expresiile 'masă', 'atracţie gravitaţională' şi 'moleculă' denumesc trăsături intrinsece ale lumii. Chiar dacă toţi observatorii şi utilizatorii încetează să mai existe, lumea conţine încă masă, atracţie gravitaţională şi molecule. însă expresii precum 'o zi frumoasă pentru picnic'... denumesc obiecte prin specificarea unei trăsături care le-a fost atribuită, o trăsătură care e relativă la observatori şi utilizatori".
Pentru pragmatişti ca mine, trăsătura de a fi o moleculă este la fel de mult sau de puţin „relativă la observatori şi utilizatori" precum potrivirea unei zile pentru picnic. Prin urmare, nu suntem siguri dacă, aşa cum afirmă Searle în continuare, „în cazul în care n-ar fi existat niciodată utilizatori sau observatori, n-ar exista nici o asemenea trăsătură ca a fi o zi frumoasă pentru picnic". Pentru noi, această încercare de a distinge trăsăturile intrinseci ale realităţii de cele relative-la-obser-vator, nu

serveşte nici un scop util. întrebarea noastră pentru Searle este „Esenţial pentru ce?"
59
pe vremuri interesant, promiţător şi potenţial folositor. însă el nu a reuşit. S-a dovedit a fi o fundătură. O altă chestiune semitehnică pe care vreau să o punctez priveşte ambiguitatea care zace în noţiunea de „reprezentare corectă". Vă mai amintiţi, sper, că, potrivit lui Searle, Tradiţia Raţionalistă Occidentală susţine că cunoaşterea e exprimată în „enunţuri care sunt adevărate deoarece reprezintă corect acea realitate [independentă-de-minte]". Noi, davidsonienii, vrem să distingem între două sensuri ale expresiei „reprezintă corect". în sens non-filosofic, a întreba un martor dacă a reprezentat corect o situaţie înseamnă a-1 întreba despre sinceritatea sau acurateţea sa. Arunci când spunem că nişte buni istorici reprezintă corect ceea ce găsesc în arhive, înţelegem prin aceasta că ei caută din greu documente relevante, nu ignoră documentele care tind să discrediteze teza istorică propusă de ei, nu citează în mod înşelător pasaje lipsite de context, spun între ei aceeaşi povestire istorică pe care ne-o spun şi nouă, şi aşa mai departe. A presupune că un istoric reprezintă corect faptele aşa cum le cunoaşte, înseamnă a presupune că el se comportă aşa cum se comportă istoricii buni, onești. însă nu înseamnă a presupune nimic despre realitatea evenimentelor trecute, sau despre condiţiile de adevăr ale afirmaţiilor referitoare la astfel de evenimente, sau despre caracterul necesar hermeneutic al *Geisteswissen-schaften,* sau despre orice altă temă filosofică[76].

[76] Aici sunt în dezacord cu Joyce Appleby, Lynn Hunt şi Margaret Jacob în cartea lor *Telling the Truth about History* (New York: Norton, 1994). Ei afirmă „Cea mai caracteristică dintre problemele istoricilor este cea ridicată de temporalitatea însăşi... Trecutul, în măsura în care există în vreun fel, există în prezent; istoricul de asemenea e blocat în timpul prezent, încercând să facă afirmaţii semnificative şi corecte despre trecut. Orice descriere a obiectivităţii istorice trebuie să stipuleze această dimensiune temporală crucială" (253). Nu sunt sigur cine avusese „îndoielile istovitoare că trecutul este cognoscibil" (270) despre care vorbesc ei, sau de ce ar trebui să luăm aceste îndoieli mai în serios decât îndoiala lui Descartes despre existenţa materiei. Nu cred că există ceva numit „temporalitate" care ridică o mare problemă, sau că avem nevoie de „o teorie a obiectivităţii pentru secolul douăzeci şi unu" (254) ori de „o practică a obiectivităţii revitalizată şi transformată" (237). Una dintre moralele a ceea ce spune Kuhn despre diferenţa dintre descrierile de manual ale cercetării, scrise de către oameni care îşi urmăresc propriile interese filosofice, şi procesele reale de iniţiere într-o matrice disciplinară (cum ar fi istoriografia) mi se pare a fi aceea că n-am avut niciodată o „teorie a obiectivităţii" prea bună şi că nu avem nevoie de una nouă acum. Ceea ce am avut şi, cu puţin noroc, vom avea în continuare, este ceea ce Thomas Haskell (urmându-1 pe Francis Abbot) numeşte „comunităţi ale celor calificaţi", comunităţi care o pot

60

însă atunci când filosofii dezbat întrebarea dacă cunoaşterea constă în corectitudinea reprezentării, ei nu sunt interesaţi de sinceritate sau acurateţe. Problema care este în joc între reprezentaţionalişti ca Searle şi antireprezentaţionalişti ca mine este doar aceasta: Putem oare împerechea părţi ale lumii cu părţi ale credinţelor sau propoziţiilor, astfel încât să putem afirma că relaţiile dintre cele din urmă se potrivesc cu relaţiile dintre cele dintâi? Se poate oare să tratăm credinţele sau propoziţiile adevărate după modelul portretisticii realiste? Evident, unele propoziţii pot, cel *puţin prima facie,* să fie tratate astfel - ca de exemplu, „Pisica este pe rogojină" [7]. Sunt multe alte cazuri, cum ar fi „Neurrinii nu au masă" sau „Căutarea adevărului erudit necesită libertate academică", pentru care noţiunea de „părţi ale lumii" nu are nici o aplicaţie evidentă. Noi, filosofii, ne tocmim la nesfârşit pe tema dacă noţiunile de „corespondenţă" şi „reprezentare" pot fi extinse la aceste cazuri mai grele. Când ne saturăm să ne tocmim pe această temă, începem să ne tocmim pe tema dacă există vreun alt criteriu pentru a stabili dacă o credinţă reprezintă corect realitatea, decât acela al coerenţei sale cu restul credinţelor noastre, iar în cazul în care nu există, dacă ar trebui să distingem între *criteriul* credinţei adevărate şi *natura* credinţei adevărate.

Afirmaţia lui Searle că teoria adevărului corespondenţă are importanţă morală sau socială îmbină atât sensul filosofic cât şi pe cel non-filosofic al „reprezentării corecte". Dacă noi, cei care respingem antireprezentaţionalismul şi teoria adevărului corespondenţă, vom

scoate cumva la capăt dintr-un proces nesfârşit de auto-transformare şi fără asistenţă filosofică.

Appleby şi colegii ei consideră că filosofia e de ajutor şi, prin urmare, ei oferă, ca parte a unei „combinaţii de realism practic şi pragmatism", o „poziţie epistemologică care afirmă că percepţiile oamenilor despre lume au o oarecare corespondenţă cu acea lume". Pentru filosofii asemeni mie, „corespondeţa cu realitatea" este doar o noţiune învechită şi fără valoare practică. Prin urmare, pentru noi noţiunea de „o oarecare corespondenţă cu realitatea" este asemeni celei de „însărcinată într-o oarecare măsură"; noi nu credem că problema e *cât de multă* corespondenţă poate avea percepţia sau istoriografia. Ni se pare că poziţia epistemologică pe care o propun aceşti trei istorici se împarte mai degrabă între două soluţii filosofice ireconciliabile şi nu ne oferă o sinteză sau un compromis folositor.

[77] Vezi pisica. Vezi „pisica". Vezi preşul. Vezi „preşul". Sesizaţi izomorfismul dintre propoziţie şi realitate? Nu? Vă îngrijorează „pe" sau „este"? La fel l-au îngrijorat şi pe Wittgenstein. în cele din urmă aceste îngrijorări l-au condus spre concepţia că a folosi propoziţii seamănă mai mult cu a face mutări într-un joc decât cu a proiecta instantanee pe un ecran.

61

câştiga vreodată disputa noastră cu Searle, aceasta nu va constitui un motiv pentru istorici şi fizicieni să se comporte diferit faţă de cum se comportă în prezent. Bănuiesc, de asemenea, că morala lor sau eficienţa lor nu se va îmbunătăţi nici în cazul în care Searle şi colegii săi reprezentaţionalişti vor câştiga. Onestitatea, grija, sinceritatea şi alte virtuţi morale şi sociale nu sunt atât de strâns legate de ceea ce noi, profesorii de filosofie, decidem în cele din urmă că este cel mai puţin problematic mod de a descrie relaţia dintre cercetarea umană şi restul universului.

Afirmaţia pe care tocmai am făcut-o despre absenţa unei strânse conexiuni nu este propusă ca un adevăr filosofic despre relaţia anistorică necesară a filosofiei cu restul culturii. Ea este pur şi simplu un adevăr sociologic despre lipsa de interes în filosofie de care dau dovadă în prezent cei mai mulţi oameni, atât intelectuali cât şi non-intelectuali. Ea seamănă cu adevărul că adoptarea eticii iubirii sugerată de Sf. Paul nu depinde de poziţia ortodoxă, ca opusă celei ariene, faţă de relaţia dintre Prima şi cea de-a Doua persoană a Trinităţii. Acesta este un adevăr sociologic despre creştinii contemporani şi nu un adevăr anistoric despre relaţia dintre etică şi teologie. Lucrurile stăteau altfel pe vremea când nu numai siguranţa fizică a unui individ, dar până şi alegerea jocheilor pe care să-i ovaţioneze pe hipodrom depindea de credinţele sale teologice.

Dacă Searle va izbuti — dacă el va reuşi să ne convingă (sau chiar să convingă agenţiile sponsorizatoare) că relaţia dintre Tradiţia Raţionalistă Occidentală şi practicile academice curente este de fapt presupoziţională şi că respingerea lui Kuhn, Derrida şi a mea este o nevoie socială urgentă - atunci mediul academic se va divide în cei care ovaţionează echipa filosofică reprezentaţionalistă şi cei care (sacrificând în mod dezinteresat granturi de dragul corectitudinii filosofice) îi ovaţionează pe oponenţii lor. învăţaţii şi oamenii de ştiinţă vor merge de colo colo întrebându-se unii pe alţii şi fiind întrebaţi de către cei care oferă granturi „De care parte sunteţi?"

Cred că această situaţie ar fi nefericită, fie şi numai pentru faptul că ar constitui o pierdere de vreme şi de energie emoţională a oamenilor. Ar fi mai bine să distingem etica academiei - obiceiurile şi practicile care ne ajută să determinăm atitudinea studenţilor faţă de cărţi, a membrilor facultăţii faţă de studenţi, a administratorilor faţă de membrii facultăţii şi de donatori şi aşa mai departe - de convingerile teologice sau filosofice private ale oricăreia dintre persoanele implicate. Pentru a menţine mediul academic liber şi depolitizat

ar trebui, de exemplu, să ne asigurăm că profesorii nu iau în derâdere credinţele studenţilor lor fundamentalişti, că donatorii nu desemnează anumite persoane care să ocupe funcţiile pe care ei le sponsorizează şi că concluziile unui învăţat cu privire la problemele controversate din cadrul domeniului său sau la problemele politice ori filosofice, continuă să fie irelevante pentru calitatea sa de membru al universităţii, însă nu trebuie să ne preocupăm dacă propoziţiile reprezintă corect realitatea independentă-de-minte.

PÂNĂ ACUM AM SUSŢINUT CĂ FILOSOFIA nu contează prea mult pentru practicile noastre şi că n-ar trebui să i se permită să conteze. însă aceasta ar putea părea o poziţie ciudată pentru cineva care se consideră pragmatist. Noi, pragmatiştii, afirmăm că orice diferenţă trebuie să conteze în practică. Noi credem că e important să dovedim că Tradiţia Raţionalistă Occidentală, aşa cum o defineşte Searle, este *greşită.* Noi insistăm asupra încercării de a dezvolta o altă tradiţie, mai bună. Prin urmare, cum putem noi oare, fără a fi necinstiţi, să afirmăm că disputele filosofice nu contează atât de mult?

Cred că noi, pragmatiştii, ne putem face poziţia consecventă afirmând că, deşi nu contează atât de mult pe termen scurt, ele pot conta pe termen lung. Creştinul care crede că Dumnezeu îl va pedepsi cu focul iadului dacă minte sub jurământ, va face, pe termen scurt, acelaşi lucru ca ateul care crede că nu va mai putea trăi cu el însuşi dacă trădează pactul social comiţând sperjur. Dar pe termen lung poate conta foarte mult dacă societatea este regulată de teama membrilor săi de sancţiuni non-umane sau de sentimente seculare de mândrie, loialitate şi solidaritate. Fizicianul care se descrie ca dezvăluind caracterul absolut, intrinsec, în-sine al realităţii şi colegul său care se descrie pe sine ca asamblând instrumente mai bune de pre-dicţie şi control a mediului înconjurător, vor face cam acelaşi lucru în cursa lor de soluţionare a problemelor proeminente actuale. însă pe termen lung, fizicienii a căror retorică este mai degrabă pragmatistă decât Raţionalistă Occidentală, ar putea fi cetăţeni mai buni ai unei comunităţi academice mai bune.

Tradiţia Raţionalistă Occidentală îndeplineşte nevoi emoţionale profunde, însă nu toate aceste nevoi ar trebui îndeplinite. Credinţa în judecători non-umani şi în sancţiuni non-umane a îndeplinit de asemenea nevoi emoţionale profunde. Acestea au fost nevoile de care a dat dovadă Dostoievski atunci

când a spus că dacă n-ar exista Dumnezeu, totul ar fi permis. însă aceste nevoi ar trebui şi, într-o oarecare
63
măsură chiar au fost, sublimate sau înlocuite, şi nu gratificate. Am forţat analogiile dintre credinţa teologică şi cea filosofică deoarece consider Tradiţia Raţionalistă Occidentală drept o versiune secularizată a Tradiţiei Monoteiste Occidentale - drept cea mai recentă cotitură a ceea ce Heidegger numeşte „onto-teologie". Noi, pragmatiştii, adoptăm aceeaşi concepţie dezaprobatoare cu privire la Adevărul Absolut şi la Realitatea aşa cum Este în Ea însăşi, ca cea pe care Iluminismul a adoptat-o cu privire la Mânia Divină şi la Judecata Divină.
John Dewey a citat o dată remarca lui G. K. Chesterton, potrivit căreia „[p]ragmatismul este o problemă ce ţine de nevoile umane, iar una dintre primele nevoi umane este aceea de a fi ceva mai mult decât
78
un pragmatist" . Chesterton a punctat un lucru, iar Dewey 1-a acceptat. Dewey a fost destul de conştient de ceea ce el a numit „o presupusă necesitate a 'minţii umane' de a crede în anumite adevăruri absolute", însă el a crezut că această necesitate a existat doar într-un stadiu mai timpuriu al istoriei umane, un stadiu pe care noi am putea acum să-1 depăşim. El a crezut că noi am atins un punct în care ar putea fi posibil şi folositor să ne eliberăm de ea. El a recunoscut că sugestia lui e con-tra-intuitivă şi că va întâmpina genul de opoziţie organizată de către Searle. însă el a crezut că, pe termen lung, binele realizat prin debarasarea de nevoile învechite va depăşi în importanţă tulburarea temporară produsă de încercările de a schimba intuiţiile noastre filosofice.
Potrivit lui Dewey, nevoia de a distinge între căutarea adevărului „de dragul adevărului" şi urmărirea a ceea ce Bacon a numit „îmbunătăţirea situaţiei omului" a luat naştere din anumite condiţii sociale[79]. Aceste condiţii au predominat în Grecia antică şi au făcut folositoare trasarea anumitor distincţii care au devenit de-a lungul timpului parte a simţului nostru comun. Printre acestea se numărau, de exemplu, distincţiile dintre teorie şi practică, minte şi trup, obiectiv şi subiectiv, moralitate şi prudenţă şi toate celelalte pe care Derrida le grupează împreună sub numele de „opoziţiile binare ale metafizicii occidentale".
Dewey a fost fericit să admită că, la vremea lor, aceste distincţii ne-au slujit satisfăcător. La vremea lor, ele n-au fost nici confuzii, nici instrumente represive, nici mistificări. Din contră, ele au fost instru-
[78] John Dewey, „A Short Catechisra Concerning Truth", *The Middle Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978), 6:11.
Vezi asupra acestui punct capitolele de început ale lucrării lui Dewey *The Quest for cerlainty,* în *The Later Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984) voi.4.
64

mente pe care gânditorii greci le-au folosit pentru a schimba condiţiile sociale adesea înspre mai bine. însă peste două milenii aceste instrumente au supravieţuit mai mult decât utilitatea lor. Dewey a considerat că, întocmai cum mulţi creştini au depăşit nevoia de a se întreba dacă propoziţiile Crezului corespund realităţii obiective, la fel civilizaţia ca întreg ar putea depăşi presupusa necesitate de a crede în adevăruri absolute.
Dewey a învăţat de la Hegel să istorizeze absolut totul, inclusiv povestirea pitorească, dar depăşită, a lui Hegel, despre uniunea subiectului cu obiectul la sfârşitul istoriei. Asemeni lui Marx, Dewey a abandonat noţiunea lui Hegel de Spirit Absolut, dar a păstrat intuiţia acestuia că, de-a lungul timpului, ideile şi mişcările care au fost la început instrumente de emancipare (metafizica greacă, creştinismul, apariţia burgheziei, Sistemul hegelian) s-au transformat în mod tipic, în instrumente de represiune - în părţi a ceea ce Dewey a numit „coaja convenţiei".
Dewey a considerat că ideea de „adevăr absolut" era o astfel de idee şi că, teoria pragmatică a adevărului era „adevărată în sensul pragmatic al adevărului: ea funcţionează, clarifică dificultăţi, elimină obscurităţi, pune indivizii în relaţii mai experimentale, mai puţin dogmatice şi mai puţin sceptice cu viaţa". „Pragmatistul" continuă el, „se mulţumeşte cu faptul că adevărul teoriei sale constă în funcţionarea sa în aceste moduri diverse şi cu a le lăsa intelectua-liştilor posesia extraordinară a [adevărului ca] proprietate neanalizabilă, neverificabilă şi nefuncţională"[80].
Potrivit lui Dewey remarca lui Chesterton „a arătat că obiecţia principală a absolutiştilor la doctrina pragmatică a factorului personal (sau 'subiectiv') din cadrul credinţei este aceea că pragmatistul a vărsat laptele personal în nuca de cocos a absolutistului [SJC]"[81]. Prin aceasta el vrea să puncteze că Chesterton a admis implicit că argumentul cel mai bun şi poate singurul în favoarea concepţiei absolutiste despre adevăr este acela că el satisface o nevoie umană. Dewey a considerat că această nevoie poate fi depăşită. Aşa cum copilul depăşeşte nevoia de grijă părintească şi nevoia de a crede în omnipotenţa
[80] Ibid., 9.
[81] Ibid., 11. Robert Westbrook *(John Dewey and American Democracy* [Ithaca, N.Y.: Corneli University Press, 1991], 137-8) citează acest pasaj şi arată că el se aplică criticii lui Bertrand Russell a pragmatismului precum şi celei a lui Chesterton. Radicalismul şi originalitatea pragmatismului sunt frumos exemplificate prin abilitatea sa de a chestiona o presupoziţie comună lui Chesterton şi Russell, scriitori care au avut prea puţin altceva în comun.
65
şi benevolenţa părintească, la fel şi noi putem depăşi în timp nevoia de a crede în divinităţi care se preocupă de fericirea noastră şi în posibilitatea de a ne alia cu o putere non-umană numită Natura

Intrinsecă a Realităţii. Procedând astfel, noi am putea depăşi atât nevoia de a ne considera pe noi înşine profund păcătoşi şi vinovaţi, cât şi nevoia de a evada din relativ în absolut. Dewey a crezut că distincţiile subiec-tiv-obiectiv şi relativ-absolut ar putea deveni în cele din urmă, la fel de învechite precum distincţia dintre suflet şi trup sau dintre cauze naturale şi supranaturale.
. Totuşi Dewey a fost destul de conştient că lucrurile bune care sunt încă realizate cu ajutorul vechilor distincţii vor trebui preluate de către noi distincţii. El a fost de asemenea destul de conştient de ceea ce Berkeley a numit nevoia „de a vorbi ca vulgul şi de a gândi ca învăţaţii", de a aplica strategeme diferite la oameni diferiţi. Prin urmare, scrierile sale sunt uneori un amalgam confuz între invocaţii ale distincţiilor familiare şi reinterpretări filosofice contra-intuitive ale acelor distincţii. Adesea, reformulările sale au fost, cel puţin pentru vulg, pur şi simplu consternante. Deci n-ar trebui să ne surprindă faptul că-1 găsim pe Dewey scriind propoziţii de genul „Funcţia universităţii este functia-adevărului" şi „Unul dintre lucrurile care este inerent şi esenţial [ideii de universitate] este ideea de adevăr" şi apărând în acelaşi timp în mod energic teoria pragmatică a adevărului împotriva oponenţilor absolutişti.
Non-filosofii care au citit aceste propoziţii, apărute în 1902 într-un articol numit „Academic Freedom" au considerat probabil că „ideea de adevăr" înseamnă ceva de genul „ideea de reprezentare corectă a naturii intrinsece a realităţii". Marea majoritate a oamenilor încă mai cred că ea însemnă ceva de acest gen. Ei opun în mod automat încercarea de a obţine astfel de reprezentări - de a ajunge la adevărul absolut - încercării de a-i face fericiţi pe oameni, de a îndeplini nevoile umane. Aceasta din urmă, spun ei, implică un element al subiectivităţii care ar trebui exclus din ştiinţă şi învăţătură. Când acestor oameni li se spune de către Searle şi alţii că filosofi precum Kuhn, Derrida şi eu negăm faptul că credinţele adevărate reprezintă ceva şi că realitatea are o natură intrinsecă, aceştia ar putea foarte bine să creadă că universitatea este periclitată şi că nevoia de a păstra libertatea academică necesită respingerea acestor filosofi periculoşi[83].
[82] John Dewey, „Academic Freedom", *The Middle Works,* 2:55.
[83] Searle este, desigur, unul dintre mulţii filosofi care adoptă această **direcţie.** John Silber, preşedintele Boston University şi un renumit învăţat kantian, **le-a**

Cred că Dewey ar spune că dacă ar fi să se ajungă vreodată la alegerea între practicile şi tradiţiile care alcătuiesc libertatea academică şi teoriile antireprezentaţionaliste ale adevărului şi cunoaşterii ar trebui să optăm pentru libertatea academică. Ar trebui să începem cu ceea ce este mai important. După părerea lui Dewey, schimbarea în opinia filosofică este în slujba progresului socio-politic. El nu ar fi avut nici un interes să sacrifice universităţile libere în favoarea convingerilor sale filosofice. însă el nu a crezut, desigur, că se va ajunge vreodată la o astfel de alegere. El nu a văzut nici o tensiune între opera sa filosofică şi cea politică. Cred că el ar fi acceptat distincţia mea dintre efecte pe termen scurt şi pe termen lung ale schimbării în opinia filosofică.
Nimic, nici chiar natura adevărului şi a cunoaşterii, nu merită să ne îngrijorăm, dacă această grijă nu are nici o importanţă în practică. însă există tot felul de modalităţi de a avea importanţă. Una dintre ele este aceea de a schimba încet, de-a lungul unei lungi perioade de timp, ceea ce Wittgenstein a numit imaginile care ne captivează. Noi vom fi întotdeauna captivaţi de o imagine sau alta, căci asta înseamnă doar a

raportat debitorilor săi că „unele versiuni de teorie critică, feminism radical şi multiculturalism, printre alte poziţii intelectuale, sunt ideologice în caracter şi neospitaliere pentru cercetarea intelectuală liberă" şi că „noi [la Boston University] am rezistat relativismului ca dogmă intelectuală oficială crezând că există un astfel de lucru precum adevărul şi dacă nu-1 putem dobândi cel puţin îl putem aborda" (vezi „New Eruption at Boston U.", *Chronicle ofHigher Education,* 8 Decembrie, 1993). Nouăsprezece filosofi au semnat o scrisoare către *Times* din Londra (9 Mai, 1992) spunând că Derrida n-ar trebui să primească un titlu onorific de la Cambridge, deoarece opera sa aproape că nu oferă „altceva decât atacuri semi-inteligibile la adresa valorilor raţiunii, adevărului şi învăţăturii".
Este instructiv să comparăm astfel de atacuri cu cele scrise în anii '30 şi '40, împotriva pozitivismului logic de către C. E. M. Joad, Mortimer Adler, Brand Blanshard şi alţi filosofi. în scurta sa perioadă de înflorire, pozitivismul logic a fost la fel de fanatic, intolerant şi brutal ca orice altă mişcare intelectuală care a avut loc vreodată, însă în prezent, strigătele de „Civilizaţie în pericol!"care au fost ridicate împotriva lui par puţin istovite. Multe dintre sloganele curente ale „poststructuralismului" din universităţile noastre de azi, sloganele despre care Searle crede că exemplifică frivolitatea literară şi politizarea periculoasă vor ajunge să pară la fel de evident prosteşti şi înguste cum ni se par nouă acum excesele tinereşti ale primei generaţii de pozitivişti logici. însă scurta domnie a poststructuralismului va produce probabil un oarecare bine, la fel ca scurta domnie a pozitivismului logic. Poststructuralismul îşi revendică prea mult din literatură şi politică, la fel cum pozitivismul îşi revendica prea mult din ştiinţă şi filosofie. însă progresul intelectual este adesea realizat tocmai prin astfel de oscilaţii violente de pendul.

spune că nu vom scăpa niciodată de limbaj sau de metaforă - că nu-1 vom vedea niciodată faţă în faţă pe Dumnezeu sau Natura Intrinsecă a Realităţii. Dar vechile imagini pot avea dezavantaje care pot fi evitate schiţând noi imagini. Pentru Dewey, evadarea din prejudecată şi superstiţie nu a fost echivalentă cu evadarea din aparenţă în realitate ci cu evadarea din satisfacerea vechilor nevoi în satisfacerea noilor nevoi. Ea a fost un proces de maturizare şi nu un progres de la întuneric la lumină. Potrivit concepţiei sale, evadarea din Tradiţia Raţionalistă Occidentală ar fi într-adevăr o evadare din eroare în adevăr, însă nu o evadare din modul în care par lucrurile în modul în care lucrurile sunt realmente. Ea ar fi pur şi simplu o evadare din nevoi imature: nevoi pe care Chesterton le-a simţit iar Dewey nu.

In încheiere, îl voi lăsa la o parte pe Dewey şi voi reveni la Searle. Potrivit lui Searle, diferenţa dintre el şi mine constă în diferenţa dintre cineva cu un respect decent pentru adevărul tare şi alte virtuţi intelectuale asociate şi cineva care savurează şi încurajează ceea ce el numeşte „aerul general de frivolitate vag literară de care este impregnată Stânga nietzscheanizată"[84]. El consideră drept presupoziţionale acele relaţii pe care eu le consider în mare parte ornamentale. El afirmă că singurul argument pentru concepţia sa reprezentaţionalistă realistă este acela că

ea formează presupoziţia practicilor noastre lingvistice şi a altor practici: Nu puteţi nega în mod coerent realismul şi să vă angajaţi totuşi în practici lingvistice obişnuite, deoarece realismul este o condiţie a inteligibilităţii fireşti a acelor practici. Acest lucru este evident dacă vă gândiţi la orice gen de comunicare obişnuită. De exemplu, să presupunem că îl sun pe mecanicul meu auto pentru a afla dacă a fost reparat carburatorul.... Acum să presupunem că am dat peste un mecanic auto deconstructivist şi acesta încearcă să-mi explice că un carburator este, la urma urmelor, doar un text şi că nu se poate vorbi despre altceva decât despre textualitatea textului....Orice altceva ar putea fi limpede în astfel de situaţii, un lucru este cert: comunicarea a încetat... Oferiţi-mi numai asumpţia că aceste tipuri de comunicare sunt posibile între fiinţele umane şi vă veţi da seama că prin aceasta solicitaţi presupunerea unei realităţi existente în mod independent[85].

[84] Searle, „Rationality and Realism", 78.

Ibid., 81. Searle continuă prin a spune, „Unul dintre lucrurile interesante cu privire la teoreticienii actuali care pretind că au arătat că realitatea este o construcţie socială sau că nu există nici o realitate care să fie independentă, sau că totul este realmente un text, este faptul că aceştia au negat una dintre condiţiile de

Eu nu cred că acest mecanic auto, literar în mod frivol, este un produs plauzibil al înfrângerii Tradiţiei Raţionaliste Occidentale. Doctorii în engleză deconstructivişti care, trezindu-se neangajabili în academie, şi-au încercat norocul în slujbe ca mecanici auto, nu au nici o dificultate în a distinge între unde se opreşte slujba lor şi unde începe filosofia lor. Ei ar afirma probabil că diferenţa pe care deconstrucţia a adus-o în vieţile lor este, asemeni diferenţei pe care meto-dismul sau ateismul a adus-o în vieţile strămoşilor lor, doar una spirituală şi de atmosferă. Ei ar putea chiar să-1 citeze pe Dewey şi să spună, aşa cum eu însumi aş spune, că au găsit scrierile lui Derrida folositoare pentru a se angaja „în relaţii cu viaţa mai experimentale, mai puţin dogmatice şi sceptice **«.86**

inteligibilitate ale practicilor noastre lingvistice obişnuite, fără a furniza o concepţie alternativă despre acea inteligibilitate". Pragmatiştii nu consideră că există astfel de lucruri precum condiţii de inteligibilitate. Nu există decât acorduri tacite de a continua anumite practici sociale.

[86] Expresia lui Searle „frivolitate literară" asemeni referinţei sale (citate mai târziu) la „porţiunile mai ştiinţifice ale civilizaţiei noastre" este caracteristică alianţei tradiţionale a filosofiei analitice cu ştiinţele naturii, împotriva ştiinţelor umaniste. în anii '30, momentul de germinare al filosofiei analitice, opoziţia dintre respectul lui Carnap pentru scientişti şi respectul lui Heidegger pentru poeţi a fost văzută ca o opoziţie între responsabilitate şi iresponsabilitate frivolă.

Dacă afirmăm că „funcţia universităţii este funcţia adevărului" şi dacă considerăm adevărul ca pe ceva în legătură cu care ne putem aştepta să obţinem un consens, atunci, aşa cum a remarcat Louis Menand, „critica literaturii are cel mai slab caz pentru includerea în structura profesională a cercetării universitare ". Cărţile lui F.R. Leavis sau Harold Bloom nu sunt descrise în mod fericit drept „contribuţii la cunoaştere". Dar această slăbiciune aparentă este un produs al ideii greşite după care consensul între cercetători - consensul despre care Leavis şi Bloom au considerat că au altceva mai bun de făcut decât să creadă în el - este ţelul oricărei activităţi intelectuale responsabile.

Sper că această idee din urmă şi ruptura rezultantă dintre cele „două culturi" ale lui Snow va deveni, mai devreme sau mai târziu, învechită. Noi trebuie să grăbim procesul de învechire arătând că suntem mult mai siguri de valoarea departamentelor de literatură engleză decât suntem de natura cercetării universitare sau a cunoaşterii. Departamentele de engleză pot fi întotdeauna făcute să pară prosteşti adresându-li-se întrebarea cu ce au contribuit la cunoaştere în ultima vreme. însă umaniştii pot face departamentele de biologie sau matematică să arate rău, întrebându-le ce au făcut în ultima vreme pentru libertatea umană. Cel mai bun lucru în legătură cu universităţile noastre este atitudinea trăieşte-şi-lasă-să-trăiască, ce ne permite să lăsăm de o parte astfel de întrebări lipsite de sens. Totuşi, atunci când presiunea exterioară ne provoacă nervozitate şi complexe, noi începem să punem întrebăm rele de genul „La urma urmelor ce *este* o universitate?" Aproape sigur se va răspunde la această întrebare prin comparaţii discriminatorii între discipline şi, în special, între ştiinţele exacte şi ştiinţele umaniste.

Totuşi, întrebarea mai serioasă este, aşa cum am afirmat mai devreme, cea referitoare la presupoziţii. Când e vorba de această întrebare, pot parcurge o parte din drum alături de Searle. Astfel, sunt de acord cu el atunci când face afirmaţia wittgensteineană că

[pjentru aceia dintre noi educaţi în civilizaţia noastră, în special în domeniile ştiinţifice ale civilizaţiei noastre, principiile pe care tocmai le-am prezentat ca fiind cele ale Tradiţiei Raţionaliste Occidentale nu funcţionează ca o *teorie*. Ele funcţionează mai degrabă ca parte a fundalului de la sine înţeles al practicilor noastre. Condiţiile inteligibilităţii practicilor noastre, lingvistice şi de altă natură, nu pot fi ele însele demonstrate ca adevăruri în cadrul acelor practici. Greşeala endemică a metafizicii fundaţionaliste a fost aceea de a presupune că ele pot fi[87].

Mă despart de Searle doar în momentul în care el sugerează că practicile noastre ar deveni oarecum neinteligibile dacă am descrie ceea ce facem în moduri diferite - şi în special, dacă le-am descrie în termenii nonrealişti, nonreprezentaţionalişti recomandaţi de către filosofi precum Davidson şi Derrida. Searle şi eu recunoaştem că anumite enunţuri sunt evidente în mod intuitiv, indemonstrabile şi de la sine înţelese. însă în timp ce el consideră că ele nu pot fi chestionate fără ca practicile însele (sau, cel puţin „inteligibilitatea" lor) să fie chestionate, eu Ie consider drept glose opţionale pe marginea acelor practici. Pe câtă vreme el vede condiţii de inteligibilitate, presupoziţii, eu văd înfloriturl retorice destinate să-i facă pe profesionişti să simtă că sunt loiali faţă de ceva mare şi puternic: Natura Intrinsecă a Realităţii. Potrivit concepţiei mele, confortul derivat din acest sentiment este, în stadiul actual al maturizării umanităţii occidentale, la fel de inutil şi de potenţial periculos precum confortul derivat din convingerea că ne supunem Voinţei lui Dumnezeu.

Este inutil şi periculos deoarece maturizarea noastră a constat în realizarea treptată a faptului că, dacă ne putem baza unii pe alţii, nu avem nevoie să ne bazăm pe nimic altceva. în termeni religioşi, aceasta este teza feuerbachiană după care Dumnezeu este doar o proiecţie a celei mai bune părţi, iar uneori a celei mai rele, a umanităţii. în termeni filosofici, ea este teza potrivit căreia, oricare ar fi contribuţia discuţiei despre obiectivitate, la redarea inteligibilităţii practicilor noastre, acest lucru poate fi la fel de bine realizat prin

[87] Searle, „Rationality and Realism", 80.

discuţia despre intersubiectivitate. în termeni politici, ea este teza potrivit căreia dacă putem menţine în viaţă democraţia şi toleranţa reciprocă, orice altceva poate fi soluţionat ajungându-se la un fel de compromis rezonabil.

Adoptarea acestor diverse teze ne ajută să ilustrăm că nimic din practicile noastre nu ne solicită să distingem o trăsătură intrinsecă de o trăsătură extrinsecă a realităţii[88]. Dacă renunţăm la distincţia intrinsec-extrinsec, distincţia dintre modul în care sunt lucrurile separat de nevoile şi interesele umane şi cel în care sunt ele în relaţie cu aceste nevoi şi interese, putem, de asemenea, să renunţăm la ideea că există o mare diferenţă între căutarea fericirii umane şi căutarea adevărului erudit sau ştiinţific. Căci acum vom concepe această din urmă căutare ca pe o încercare de a găsi acele descrieri ale realităţii care satisfac anumite nevoi umane - cele în legătură cu care colegii noştri, oamenii de ştiinţă şi învăţaţii, au fost de acord că trebuie satisfăcute - şi nu ca pe o încercare de a reprezenta trăsăturile intrinsece ale realităţii fără a ţine cont de nevoile umane. Diferenţa dintre subiectivitatea rea şi învăţătura solidă va fi acum interpretată ca cea dintre satisfacerea nevoilor private, idiosincratice şi poate chiar secrete şi satisfacerea nevoilor care sunt larg împărtăşite, bine făcute publice şi liber dezbătute.

Această substituire a obiectivităţii-ca-şi-corectitudine-a-reprezen-tării de către obiectivitatea-ca-intersubiectivitate este mutarea pragmatică esenţială, cea care le permite pragmatiştilor să simtă că pot avea seriozitate morală, fără seriozitate realistă. Căci seriozitatea morală e o problemă ce ţine de a lua alte fiinţe umane în serios şi nu de a lua orice altceva la fel de în serios. Reiese că, aşa cum afirmă pragmatiştii, putem să ne luăm unii pe alţii foarte în serios, fără a lua deloc în serios Natura Intrinsecă a Realităţii. Noi nu ne vom schimba practicile - nici pe cele politice, nici pe cele academice - doar pentru

[88] însă putem fi în continuare de acord cu simţul comun că au existat dinozauri şi munţi cu mult înainte ca cineva să îi descrie drept dinozauri şi munţi, că gândirea nu îi face să fie astfel şi că conturile bancare şi rolurile sexelor sunt construcţii sociale în sensul în care girafele nu sunt. Nu ar fi existat nici un cont bancar sau rol al sexelor dacă nu ar fi existat societăţi umane, însă girafe ar fi existat. Dar aceasta nu înseamnă a spune că girafele sunt parte a realităţii aşa cum este ea în sine, independent de nevoile şi interesele umane. într-un sens mai larg al „construcţiei sociale" totul, inclusiv girafele şi moleculele sunt construite social, căci nici un vocabular (de exemplu, cel al zoologiei sau fizicii) nu tranşează corect realitatea. Realitatea nu are articulaţii. Ea are doar descrieri - unele mai folositoare din punct de vedere social decât altele.

că am încetat să ne mai ocupăm de epistemologie, sau pentru că am adoptat filosofii nonreprezentaţionaliste ale minţii şi limbajului. însă s-ar putea să ne schimbăm atitudinile noastre faţă de aceste practici, sentimentul nostru în legătură cu motivul pentru care este important să le continuăm. Noul nostru sentiment despre ceea ce facem va fi în sine la fel de nedemonstrabil şi de intuitiv cum a fost Tradiţia Raţio-nahstă Occidentală. însă pragmatiştii consideră că va fi mai bun, nu numai pentru că îi va elibera pe filosofi de perpetua oscilaţie între scepticism şi dogmatism, dar şi pentru că va mai înlătura câteva dintre scuzele pentru fanatism şi intoleranţă.

Sarcina de a aduna toate aceste lucrări la un loc într-un singur manuscris a fost uşurată prin ajutorul oferit de Andrew Moser şi Mary Racine.

Charles Taylor **despre adevăr**

CEL MAI ELEMENTAR DEZACORD dintre mine şi Charles Taylor este acela privitor la problema dacă poezia trebuie văzută ca „un mijloc de a pune în ordine vieţile noastre interioare alcătuind un pattera armonios de atitudini extrem de complexe, despre care se credea odinioară că se referă la o ordine exterioară a metafizicii, dar acum se crede că este o ordonare simbolică a eurilor noastre interioare"[89]. Taylor spune că „e evident că o lectură atât de închisă-în-sine nu e potrivită" pentru scriitori precum „Eliot, Pound, Mann, Lawrence, Joyce, Proust sau Rilke"[90]. Eu cred că se potriveşte admirabil. întâmpin cu bucurie orice semn de disponibilitate sporită de a-i considera pe aceşti scriitori mai degrabă drept exemple instructive despre cum putem fi doar umani, decât drept oamenii care ne deschid spre ceva diferit de ei înşişi şi, probabil, chiar ceva diferit de uman.

în cazul în care Taylor şi cu mine am încerca să argumentăm cu privire la problema dacă ar trebui să se încurajeze mai degrabă tendinţa de a prevedea ceea ce el numeşte „hiperbunuri" decât simpla aranjare şi echilibrare a bunurilor obişnuite, am sfârşi probabil prin a vorbi despre detaliile poeziilor şi romanelor noastre favorite. Căci bănuiesc că la baza dezacordului nostru referitor la natura experienţei morale se află canoane literare diferite şi un dezacord cu privire la cum să citim operele care apar în ambele noastre canoane. Lectura propriului meu canon mă face să mă îndoiesc de afirmaţia lui Taylor că numai cu ajutorul a „ceva de genul unei perspective hiperbune" putem atribui un sens vieţii noastre morale[91]. Taylor îi citeşte pe autorii săi favoriţi prin prisma convingerii sale că

[89] Această formulare a unei concepţii pe care Spender i-o atribuie lui I. A. Richards, îi aparţine lui Stephen Spender însuşi. Ea este citată de către Taylor în *The Sources oflhe* ^//"(Carnbridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), 490-1.

[90]Ibid.,491.

Ibid., 71.

73

„poetul, dacă este serios, indică spre ceva - Dumnezeu, tradiţia - despre care el crede că există pentru noi toţi". Eu îi citesc pe unii dintre aceiaşi scriitori prin prisma convingerii mele că seriozitatea poate şi chiar trebuie să fie liberă de orice astfel de credinţe universaliste.

Totuşi, în loc să încerc să dezbat aceste diferenţe mai profunde, mă voi fixa asupra unui dezacord restrâns, specific filosofic. Mă voi limita la un subiect parohial, unul pe care numai profesorii de filosofie îl iau în serios: adevărul. Taylor consideră că ataşamentul său faţă de hiperbunuri atrage după sine o nevoie de a apăra o variantă a teoriei adevărului corespondenţă. Eu resping toate variantele acestei teorii, cu excepţia celor care sunt atât de superficiale şi triviale încât sunt necontroversate.

Cred că Taylor ar face mai bine să separe universalismul - credinţa în hiperbunurile care există pentru noi toţi - de această teorie. Fără îndoială că noi doi am continua să nu fim de acord în legătură cu experienţa morală, chiar dacă am ajunge la un acord asupra a ceea ce să afirmăm despre adevăr şi despre probleme înrudite cum ar fi relaţia limbajului şi gândirii cu restul universului. în cele ce urmează, în speranţa de a facilita un astfel de acord limitat, voi pune între paranteze toate aspectele operei lui Taylor cu excepţia respingerii sale a ceea ce el numeşte „non-rea-lismul lui Rorty"[92].

PE PARCURSUL POLEMICILOR împotriva încercărilor de a resuscita teoria adevărului corespondenţă, am insistat frecvent că orice astfel de teorie solicită ideea că lumea se împarte în fapte şi că faptele sunt ceea ce Strawson numeşte „itemi modelaţi-de-propoziţii", itemi care au forma propoziţiilor din „Limbajul Propriu Naturii". Taylor deplânge faptul că eu utilizez „înfloriturі retorice" de genul „Limbajul Propriu Naturii", pentru a descrie concepţia oponenţilor mei realişti (sau, cum ar trebui să prefer să spun, reprezentaţionalişti). El crede că n-ar trebui să pretind că, în cuvintele sale, „cei care cred în teoria adevărului corespondenţă sunt 'Platonişti Frenetici'" - oameni care cred că „există deja un vocabular în afara noastră, în lume" .

Pentru a evita stârnirea unor confuzii, sunt pregătit să renunţ pe viitor la toate referinţele la „Limbajul Propriu Naturii". Ar trebui totuşi să subliniez că aceasta n-a fost o înflorіtură retorică mai forţată decât „punctul de vedere al privirii ochiului divin" al lui Putnam; ambele înfloriturі sunt simple modalităţi de a spune că teoreticienii corespon-

[92] Această expresie survine în lucrarea lui Taylor „Rorty in the Epistemo-logical Tradition", în *ReadingRorty,* ed. Alan Malachowski (Oxford: Blackwell, 1990), 258.

[93] Ibid., 268-9; vezi de asemenea 262.

denţei au nevoie de criterii atât pentru adecvarea vocabularelor precum şi a afirmaţiilor, au nevoie de noţiunea de

vocabular care să „se potrivească" lumii mai bine decât altul. Deci modul cel mai decent şi mai puţin retoric de a-mi exprima ideea, ar fi probabil acela de a o reformula astfel: cei care cred în teoria corespondenţei trebuie să pretindă că unele vocabulare (de exemplu cel al lui Newton) nu numai că funcţionează mai bine decât altele (de exemplu cel al lui Aristotel), însă fac acest lucru deoarece ele reprezintă mai corespunzător realitatea. Taylor consideră că se poate atribui o semnificaţie importantă acestei pretenţii, iar eu nu.

Taylor afirmă că o dată ce renunţăm la noţiunea absurdă de „lucru-în-sine" şi, împreună cu Heidegger şi Wittgenstein, refuzăm să-i permitem unei „teorii a cunoaşterii *ex ante"* să comande ontologiei, nu vom mai avea „nici o altă problemă în ceea ce priveşte enunţul că, indepent de reprezentările mele, realitatea este cea care le face adevărate sau false". Căci o dată ce facem acest lucru, o dată ce recunoaştem primatul lui *Zuhanden* asupra lui *Vorhanden* şi realizăm că a fi de acord asupra unui limbaj înseamnă a fi de acord asupra unei forme de viaţă, ne vom trezi „la dispoziţia unei lumi de lucruri independente"[94].

însă nici unul dintre noi, anti-reprezentaţionaliştii, nu s-a îndoit vreodată că majoritatea lucrurilor din univers sunt în mod cauzal independente de noi. Ceea ce punem noi la îndoială este dacă ele sunt în mod reprezentaţional independente de noi. Căci pentru ca X să fie în mod reprezentaţional independent de noi, X trebuie să aibă o trăsătură intrinsecă (o trăsătură pe care să o posede sub oricare şi fiecare descriere) astfel încât să fie mai bine descrisă de către unii dintre termenii noştri decât de alţii. Datorită faptului că nu vedem nici o modalitate de a decide care dintre descrierile unui obiect ajung la ceea ce îi este „intrinsec", ca opus simplelor sale trăsături „relaţionale" extrinsece, (ca de exemplu, trăsăturile sale relative-la-descriere), noi suntem gata să renunţăm la distincţia intrinsec-extrinsec, la pretenţia că credinţele reprezintă şi la întreaga chestiune a independenţei sau dependenţei reprezentaţionale. Aceasta înseamnă a renunţa la ideea de (aşa cum a formulat-o Bernard Williams) „cum sunt lucrurile *la urma urmelor"* independent de faptul dacă sunt descrise sau de modul în care sunt descrise.

Taylor pare să creadă că nici eu şi nici altcineva nu vom simţi vreo „tentaţie serioasă să negăm că afirmaţia despre nici un scaun [„Nu există nici un scaun în această încăpere"] va fi adevărată sau falsă în virtutea modului în care sunt lucrurile, sau a naturii realităţii". Dar de fapt eu chiar sunt tentat să neg acest lucru. Sunt tentat deoarece văd două modalităţi de a interpreta „în virtutea modului în care sunt lucrurile". Una este

[1] Ibid., 264, 270.

o prescurtare pentru „în virtutea modului în care sunt folosite descrierile noastre actuale despre lucruri şi a interacţiunilor noastre cauzale cu acele lucruri"[95]. Cealaltă este o prescurtare pentru *„j?ur şi simplu* în virtutea modului în care sunt lucrurile, independent de modul în care le descriem noi". Potrivit primei interpretări, cred că enunţurile adevărate despre prezenţa scaunelor, existenţa neutrinilor, dezirabilitatea respectului pentru demnitatea fiinţelor umane, fi *orice altceva,* sunt adevărate „în virtutea modului în care sunt lucrurile". Potrivit celei de-a doua interpretări, cred că *nici* un enunţ nu este adevărat „în virtutea modului în care sunt lucrurile". Taylor nu poate crede cu adevărat că modurile în care noi descriem lucrurile, cuvintele care alcătuiesc candidaţii noştri la valoarea-de-adevâr, sunt pur şi simplu irelevante pentru adevărul propoziţiilor şi credinţelor noastre. Prin urmare, el ar putea accepta prima interpretare. Dar dacă o acceptă, se expune la întrebarea: putem distinge rolul activităţii noastre descriptive, întrebuinţarea de către noi a cuvintelor şi rolul restului universului pentru justificarea adevărului credinţelor noastre adevărate? Nu văd cum putem. A spune că nu putem, înseamnă a spune, împreună cu Davidson, că trebuie să abandonăm „cea de-a treia dogmă a empirismului", distincţia dintre schemă şi conţinut. Aceasta înseamnă abandonarea încercării de a sorta enunţurile în funcţie de criteriul dacă sunt „făcute" adevărate de către „lume" sau de către „noi" - abandonarea problematicii realismului şi antirealismului prin abandonarea presupoziţiilor reprezentaţionaliste ale acestei problematici.

Potrivit concepţiei mele, dacă abandonăm această distincţie şi această problematică, nu putem explica ceea ce înţelegem prin „corespondenţă" decât dacă postulăm ceva de genul „lumea aşa cum este ea în sine", sau „trăsăturile intrinsece pe care le are un lucru, independent de modul în care îl descriem noi". De aceea cred că atunci când dispare lucrul-în-sine, dispare şi corespondenţa. Prin urmare, cred că încercarea lui Taylor de a o păstra pe cea din urmă fără cel dintâi este sortită eşecului. Deşi ideea de lucru-în-sine are faimă proastă, mi se pare că ea supravieţuieşte, deghizată, în ideea aşa-zis necontroversată că lucrurile au trăsături intrinsece, non-relative-la-descriere. Această idee este distinctă de afirmaţia că cele mai multe lucruri, sub cele mai multe descrieri, au trăsăturile pe care le au în independenţă cauzală completă de modul în care sunt descrise.

[95] Aceasta este o parafrază a afirmaţiei lui Davidson că „adevărul unei rostiri depinde doar de două lucruri, de ceea ce înseamnă cuvintele şi de cum e aranjată lumea". Vorbesc mai pe larg despre această din urmă formulare în lucrarea mea „Pragmatismul, Davidson şi adevărul" în *Truth and Interpretation: Perspectives ou the Philosophy ofDonald Davidson,* ed. Ernest LePore (Oxford: Blackwell, 1986), 344-6.

Gândiţi-vă de exemplu la dinozauri. O dată ce descrieţi ceva drept dinozaur, culoarea pielii sale şi viaţa sa sexuală sunt independente cauzal de modul în care l-aţi descris voi. însă înainte de a-1 descrie drept dinozaur, sau drept orice altceva, pretenţia că el există „în afara noastră" având proprietăţi, nu are nici un sens. *Ce* există în afara noastră? Lucrul-în-sine? Lumea? Spuneţi-ne mai multe. Descrieţi-1 mai detaliat. O dată ce aţi făcut acest lucru, dar numai atunci, suntem în măsură să vă spunem care dintre trăsăturile sale sunt independente cauzal de activitatea de descriere şi care nu sunt. Dacă îl descrieţi drept dinozaur, atunci vă vom putea spune că trăsătura

de a fi ovipar este independentă cauzal de modul în care îl descriem, dar trăsătura de a fi un animal a cărui existenţă a fost suspectată doar în secolele recente nu este. Aceasta nu este o distincţie între trăsăturile „intrinsece" şi cele „pur relaţionale" ale dinozaurilor. Este doar o distincţie între relaţiile-lor-cauzale-sub-o-descriere oarecare cu anumite lucruri (ouă) şi relaţiile-lor-cauzale-sub-o-descriere oarecare cu alte lucruri (noi). Odinioară s-a crezut (de exemplu de către Kripke) că relaţiile cauzale nu sunt sub o descriere oarecare, pe când relaţiile intenţionale sunt. Popularitatea acestei credinţe a fost sporită de sloganul lui Davidson după care cauzalitatea, spre deosebire de explicaţie, nu este sub o descriere oarecare. Insă cred că acest slogan nu este tocmai corect. Ceea ce ar fi trebuit să spună Davidson este că aceeaşi relaţie-cauzală-sub-o-descriere oarecare poate fi explicată în multe moduri diferite, la fel de multe câte modalităţi de a descrie lucrurile relaţionate există[96]. Aceasta este echivalent cu a spune: indiferent în ce mod descriem lucrurile între care încercăm să găsim relaţii cauzale, ar trebui să putem vedea (găsi, prevedea, postula) exact aceleaşi relaţii între ele sub orice descriere a lor. (Dacă le descriem drept dinozauri sau ouă, de exemplu, ar trebui să putem identifica aceleaşi relaţii cauzale între ele ca şi atunci când le descriem drept serie de molecule sau drept ciocniri spaţio-temporale). Cu alte cuvinte, punctul de vedere al lui Davidson este (sau ar trebui să fie) nu acela că relaţiile cauzale sunt mai „intrinseci" lucrurilor decât descrierile lor, sau că descriind lucrurile drept relaţionate cauzal unele de altele ne apropiem mai mult de modul în care sunt ele „la urma urmelor", decât descriindu-le în alte moduri. El este (sau ar trebui să fie) pur şi simplu acela că relaţiile cauzale trebuie menţinute constante sub redescriere.

[96] Totuşi, nu sunt sigur că Davidson ar fi dispus să spună asta. Căci există pasaje în opera sa în care pare să sugereze că există eficienţă cauzală numai la nivel microstrucrural, nivelul la care există „legi stricte" şi nici o clauză „ceteris paribus". Am dificultăţi cu această sugestie şi sper că este doar aparent prezentă în scrierile sale.

Totuşi, oamenii care se mândresc cu faptul că sunt realişti ar putea întreba: *De ce* trebuie menţinute constante? Pentru că ele *sunt realmente şi cu adevărat* invariabile sau doar pentru că unitatea este o trăsătură dezirabilă a ştiinţei, o idee regulativă folositoare, care ar fi periclitată în cazul în care am permite relaţiilor cauzale să varieze în funcţie de descrieri? Eu consider că aceasta este o întrebare rea, deoarece presupune o versiune în plus a distincţiei schemă-conţinut. Ea este un exemplu suplimentar al tentaţiei fatale de a menţine distincţia dintre „în sine" şi „pentru noi". Această din urmă distincţie (care nu este identică cu distincţia inofensivă şi necesară dintre „este" şi „pare")[97] se află la baza celor mai multe dintre controversele inutile din această arie a filosofiei. Bine-cunoscutele critici ale lui Putnam la adresa eforturilor lui Kripke (şi ale sale proprii) de a dezvolta o teorie cauzală a referinţei, fac să fie transparent motivul pentru care a descrie relaţiile cauzale ale unui lucru cu alte lucruri, înseamnă a descrie trăsături care nu sunt nici mai mult nici mai puţin „intrinseci" sau „extrinseci" lucrului, decât orice altă trăsătură a sa, inclusiv aceea de a fi fost descris de către fiinţele umane. O dată ce abandonăm distincţia schemă-conţinut, nu mai avem nici o întrebuinţare pentru distincţia dintre trăsăturile „intrinseci" şi cele „relaţionale" ale lucrurilor.

Pot să dramatizez dezacordul esenţial dintre mine şi Taylor, ocupându-mă de opoziţia lui dintre înţelegerea-noastră-de-s/we şi înţelegerea noastră a „obiectelor independente". El aduce în discuţie această opoziţie după ce sugerează că s-ar putea ca eu să vreau să spun că „sunt perfect de acord cu noţiunea [lui Taylor] post-epistemologică, intra-cadru de adevăr ca şi corespondenţă", dar să cred că o astfel de noţiune intra-cadru de corespondenţă este „trivială" şi „vidă"[98].

[97] Diferenţa este că „este" - „pare" e o distincţie care se aplică obiectelor sub o descriere oarecare, în timp ce „în sine" - „pentru noi" este o încercare de a distinge între un obiect sub nici o descriere şi un obiect descris.

[98] Prin „intra-cadru" Taylor înţelege aici o noţiune de adevăr furnizată de legăturile noastre nonreprezentaţionale cu *Zuhanden.* El crede nu numai că aceste legături „dovedesc că noi suntem la discreţia unei lumi de lucruri independente" dar şi că ele ne furnizează intuiţia că „reprezentările noastre despre [lume] sunt adevărate sau false prin corespondenţă" („Rorty in the Epistemological Tradition", 270). (în calitatea mea de nominalist psihologic sellarsian, care crede că întreaga conştiinţă este o chestiune lingvistică, eu sunt, bineînţeles neîncrezător în noţiunea de „legături nonreprezentaţionale cu lumea". Dar problema se complică prin faptul că, spre deosebire de Sellars, eu nu consider că limbajul *reprezintă* ceva".) Aşa cum voi spune mai pe larg mai încolo, când mă refer la distincţia *Zuhanden* versus *Vorhanden,* eu cred că legăturile noastre cu lucrurile ne conferă cel mult un sentiment al independenţei cauzale a obiectelor, dar *nu* ne oferă nici o noţiune de adevăr ca şi corespondenţă". Taylor consideră (ibid., 271) că „oamenii obiş-

Aşa şi fac, şi rezist de asemenea afirmaţiei lui Taylor că „acest gen de adevăr (genul post-epistemologic) se opune la ceva. El nu este tot adevărul care există". „Lucrului căruia i se opune", afirmă Taylor, „este adevărul înţelegerii-de-sine. Doar pentru că suntem constituiţi parţial din înţelegerile-noastre-de-sine, nu le putem interpreta ca fiind despre un obiect independent, aşa cum sunt descrierile noastre despre lucruri.... Nu există o unică realitate independentă, care să supravieţuiască neschimbată tuturor schimbărilor survenite în descriere, aşa cum sistemul solar a rămas acolo, aşteptându-1 pe Kepler"[99].

Eu susţin că nu putem atribui un sens afirmaţiei că „sistemul solar a rămas acolo aşteptându-1 pe Kepler", sau cel puţin nu sensul pe care Taylor trebuie să i-1 atribuie. Aşa cum văd eu lucrurile, singura diferenţă dintre redescrierea sistemului solar şi redescrierea mea este aceea că folosesc redescrierea pentru a face afirmaţii adevărate despre sistemul solar înainte de a-1 redescrie, pe când, în unele cazuri, nu folosesc redescrierile mele

pentru a face afirmaţii adevărate despre eul meu anterior. Astfel, în cazul unei redescrieri „sartrene" care schimbă persoana ce redescrie (de exemplu, atunci când mă descriu drept laş sau homosexual, devenind astfel ceva diferit), fac ca un predicat care n-a fost adevărat pentru eul meu vechi (de exemplu, „laş declarat", „homosexual conştient-de-sine) să fie adevărat pentru eul meu prezent. Dar nu există nici o redescriere „sartreană" interesantă din punct de vedere ştiinţific a sistemului solar; descrierile astro-fizice la scară largă ale acestuia sunt, în măsura în care sunt în vreun fel adevărate, întotdeauna adevărate. Prin urmare, dacă descrierea lui Kepler e corectă acum, ea a fost corectă şi înainte de a o elabora Kepler. Este oare această diferenţă explicată într-un mod folositor prin expresia lui Taylor „a supravieţui neschimbată tuturor schimbărilor survenite în descriere"? Dacă aceasta înseamnă doar „sistemul solar s-a comportat la fel înainte şi după Kepler" atunci ea este pur şi simplu o remarcă despre relaţiile cauzale dintre Kepler şi sistemul solar - întocmai cum „Pierre a devenit un om nou după ce şi-a acceptat propria laşitate" este doar o remarcă despre relaţiile cauzale dintre credinţele şi comportamentul tânărului Pierre şi cele ale lui Pierre puţin mai în vârstă. Pentru a explica diferenţa dintre aceste două seturi de relaţii cauzale nu avem nevoie de ideea de două tipuri de adevăr, sau de cea de două tipuri de realitate (de exemplu, *Vorhandensein* şi *Dasein).* Dar dacă „a supravieţui neschimbată" înseamnă „a existat o lume, alcătuită dintr-o multiplicitate

nuiţi" cred în teoria adevărului corespondenţă şi că viziunile mele „s-ar putea să-i surprindă şi să-i scandalizeze". Nu cred că nonfilosofii au o teorie despre adevăr, deşi admit bucuros că ei cred într-o lume a lucrurilor independente cauzal. [99] Ibid., 272.

de obiecte diferenţiate prin trăsături intrinsece, non-relative-la-descriere, aşteptând să apară cineva şi să dezvolte un limbaj care să o tranşeze, atribuind câte un cuvânt fiecărui obiect", ori dacă presupune sau are drept consecinţă această afirmaţie, lucrurile devin controversate.

Forţa poziţiei lui Taylor este aceea că oameni ca Goodman, Putnam şi eu - oameni care cred că nu există un mod independent-de-descriere în care este lumea, nici vorbă ca ea să nu fie sub nici o descriere - sunt tentaţi în continuare să folosească metafore kantiene formă-materie. Noi suntem tentaţi să spunem că nu a existat nici un obiect înainte ca limbajul să modeleze materia brută (o mulţime de *ding-and-sich,* materie fără schemă-numai-cu-conţinut). Dar de îndată ce spunem aşa ceva ne trezim acuzaţi (în mod plauzibil) că facem afirmaţia cauzală falsă că invenţia lui „dinozaur" a determinat apariţia dinozaurilor - că suntem ceea ce oponenţii noştri numesc „idealişti lingvistici". Totuşi, Davidson ne-a arătat cum să ne susţinem punctul de vedere fără a spune nimic pasibil de această interepretare greşită. El ne sugerează să încetăm a mai spune *ceva* general despre relaţia dintre limbaj şi realitate, să încetăm a mai cădea în capcana oponenţilor noştri luând în serios probleme care îşi datorează existenţa distincţiei schemă-conţinut. Ar trebui să refuzăm pur şi simplu să discutăm astfel de subiecte precum „natura referinţei".

Această sugestie este echivalentă cu a spune: răspundeţi la întrebări despre relaţiile cuvânt-lume pentru anumite cuvinte folosite în anumite moduri de către anumiţi oameni, dar nu mai răspundeţi la nici o întrebare generală despre astfel de relaţii[100]. Trataţi, aşa cum ne sfătuieşte Davidson, „cuvintele, înţelesurile cuvintelor, referinţa şi satisfacţia" drept „postulări de care avem nevoie pentru a implementa o teorie a adevărului"[101] - o teorie a adevărului în stilul lui Tarski, pentru un anumit limbaj utilizat[102]. O astfel de teorie este o teorie care ne permite să

Vezi asupra acestei idei lucrarea lui Davidson „Reality Without Reference", în special următorul pasaj: „Dacă numele 'Kilimanjaro' se referă la Kilimanjaro, arunci fără îndoială există *vreo* relaţie între vorbitorii de engleză (sau swahili), cuvânt şi munte. Dar este de neconceput ca cineva să poată explica relaţia fără a explica întâi rolul cuvântului în propoziţii; iar dacă lucrurile stau astfel, nu există nici o şansă de a explica referinţa direct în termeni non-lingvistici" *{Inquiries into* ***Truth and****Interpretation* [Oxford: Clarendon Press, 1984], 220).

[101] Ibid., 222.

[102] Consider că afirmaţia lui Davidson (din „A Nice Derangement of Epitaphs", în *Truth* ***and Interpretation,*** ed. LePore, 445) potrivit căreia „nu există un asemenea lucru precum un limbaj" înseamnă pur şi simplu că nu există nici un set de convenţii ce trebuie învăţate atunci când cineva învaţă cum să vorbească, nici o structură abstractă care să fie intemaiizată. Expresia „teoria-adevărului pentru un limbaj" înseamnă doar „teorie care ne oferă posibilitatea să prezicem, destul de reuşit, ce zgomote sau semne va produce un vorbitor sau un grup de vorbitori şi în ce situaţii".

prezicem comportamentul vorbitorilor acelui limbaj în diverse situaţii. Ea este elaborată prin examinarea relaţiilor cauzale clare dintre vorbitori şi mediul lor înconjurător, cu speranţa de a schiţa comportamentul lor în funcţie de al nostru. O asemenea teorie empirică este complet irelevantă pentru întrebările despre „realism" sau „natura referinţei".

Această strategie dictează ca ori de câte ori ni se pune o întrebare de genul „îl *aştepta* sistemul solar pe Kepler?" să refuzăm să răspundem. Noi insistăm ca, în schimbul abandonării de către noi a metaforelor noastre kantiene formă-materie, adversarii noştri să abandoneze metaforele lor antropomorfe, patetico-eronate: gata cu obiectele anorganice care speră cu disperare ca cineva să găsească în cele din urmă un limbaj în care să le selecteze, care aşteaptă cu nostalgie ca cineva să localizeze graniţele ce le separă de vecinii lor. Noi credem că singura modalitate de a depăşi acest conflict steril al metaforelor fără valoare practică este aceea de a pune povara disputei pe umerii adversarilor noştri, cerându-le să răspundă la două întrebări: (1) Puteţi găsi o modalitate de a vă interpune între limbaj şi obiectul său (aşa cum s-a exprimat în mod sardonic Wittgenstein) pentru a sugera o

modalitate de a distinge care graniţe sunt ale naturii (parte a conţinutului) şi care doar ale „noastre" (doar parte a schemei)? (2) în cazul în care nu puteţi, găsiţi vreun sens în afirmaţia că unele descrieri corespund realităţii mai bine decât altele?[1]

Aceasta mă aduce la distincţia lui Taylor dintre probleme „arbitrabile de către raţiune" şi alte probleme. Dacă ar exista o distincţie între o propoziţie care este simplu adevărată şi o propoziţie care este adevărată deoarece corespunde realităţii, atunci s-ar putea ca distincţia dintre „a fi crezută pentru că se potriveşte scopurilor noastre mai bine decât orice alternativă disponibilă" şi „a fi crezută pentru că a supravieţuit arbitrajului raţiunii" să aibă un oarecare sens. Căci am putea spune că propoziţiile despre care se crede că sunt adevărate dar nu şi că ele corespund realităţii, nu sunt arbitrabile de către raţiune, pe când cele al căror adevăr implică o astfel de corespondenţă sunt candidaţi adecvaţi la arbitraj raţional. Dacă îl înţeleg în mod corect pe Taylor, înseamnă că acesta este de fapt modul lui de a regla cele două distincţii.

Din contră, Taylor îşi imaginează că eu spun „fie adevărată prin corespondenţă cu realitatea, fie nu e adevărată deloc, deci judecăţile morale (şi alte credinţe de-ale *Desein-u\ui)* nu pot fi adevărate"[104]. Această

L

[103] Cititorii familiarizaţi cu Davidson vor recunoaşte această a doua întrebare ca o reformulare a punctului său de vedere conform căruia „noţiunea de potrivire cu totalitatea experienţei, asemeni noţiunii de potrivire cu faptele, sau de loialitate faţă de fapte, nu adaugă nimic inteligibil la conceptul simplu de a fi adevărat" „On the Very Idea of a Conceptual Scheme", în *Inquiries,* 195).

[I<M] Vezi Taylor „Rorty in the Epistemological Tradition". „El [Rorty] pare să traseze, ca întotdeauna de altfel, inferenţa lui că o reprezentare care nu e făcută

descriere mă apucă de mânerul greşit. Taylor consideră că eu interpretez „în mod non-realist[105] toate diferenţele dintre 'jocuri-de-limbaj alterna-

adevărată de către o realitate independentă s-ar putea la fel de bine să nu fie considerată deloc un candidat la adevăr" (272). Inferenţa mea este mai degrabă următoarea: de vreme ce nici o propoziţie nu e „făcută" adevărată de către nimic şi de vreme ce nici o propoziţie nu e o reprezentare a nimic, toţi candidaţii la adevăr sunt la egalitate în ceea ce priveşte relaţia lor cu o realitate independentă. Taylor consideră că eu am ceva de genul unei concepţii despre corespondenţă când e vorba de ştiinţa fizicii normală, obişnuită, dar că nu sunt dispus să recunosc că reflecţia morală sau că ştiinţa fizicii revoluţionară, schimbătoare-de-para-digmă ajunge la adevăr în modul în care ajunge fizica normală. Nu am deloc un astfel de ataşament. Ideea mea este că diferenţa dintre a face fizică (fie normală, fie revoluţionară) şi a reflecta asupra caracterului moral al cuiva nu e o problemă de adevăr versus nici un adevăr, sau de diferite tipuri de adevăr, ci *doar* diferenţa dintre a găsi propoziţii care, în cazul în care sunt adevărate, sunt (de obicei) întotdeauna adevărate şi a găsi propoziţii care trebuie fie să cuprindă date ori, dacă nu, trebuie să fie considerate ca schimbându-şi valoarea-de-adevăr. Singura altă diferenţă este gradul de controversabilitate - o problemă sociologică fără semnificaţie filosofică.

Totuşi, trebuie să admit că ceva de genul concepţiei pe care mi-o atribuie Taylor şi pe care o repudiez aici, poate fi găsit în anumite pasaje din cartea mea *Philosophy and the* ***Minor*** *ofNature.* Există în acea carte un decizionism doar pe jumătate desfiinţat - o tendinţă nefericită de a produce zgomote existenţialiste, zgomote care presupun o distincţie utilizabilă între *Wille* şi *Vorstellung.* Ajungând treptat să înţeleg antireprezentaţionalismul radical al abordării lui Davidson a limbajului, am fost ajutat să ajung la ceea ce sper că este o concepţie mai consecventă. Cred că decizionismul este greu de găsit în cele mai multe dintre textele pe care Taylor le citează în „Rorty in the Epistemological Tradition". Dar mărturisesc că până târziu, prin 1986, el şi-a mai înălţat capul său dezgustător. Căci încă mai făceam distincţia nefericită dintre „a demonstra că filosofii anteriori au greşit" şi „a oferi redescrieri într-un limbaj alternativ", în loc să susţin energic că afirmaţia potrivit căreia predecesorii cuiva au folosit un limbaj rău este echivalentă cu afirmaţia că ei au comis un anumit gen de greşeală. (Această scăpare este citată de către Taylor în „Rorty in the Epistemological Tradition", 259.) Orice lucruri prosteşti aş fi spus în trecut, acum sunt absolut de acord cu Taylor că „nu există o inferenţă automată de la lipsa de consens la inarbitrarietate" (ibid., 263) şi că „scenariul imaginilor încheiate" (ibid., 260) nu are nici o plauzibilitate. Sunt de asemenea fericit să spun că atunci când propun concepţii filosofice vaste emit mai degrabă „pretenţii de adevăr" (vezi ibid., 266-7) decât o simplă recomandare de a vorbi în mod diferit. După o lungă perioadă de ezitări şi ambiguităţi în privinţa acestei chestiuni, sunt pregătit acum să merg până la capăt alături de Quine, în afirmaţia că nu există nici o linie epistemică, metodologică sau de „statut" între ştiinţă şi filosofie (deşi, desigur, nu sunt dispus să privilegiez vocabularul fizicii în modul în care îl privilegiază Quine).

[105] Ibid., 273.

tive'", pe când eu vreau să ignor întregul proiect de a distinge între ceea ce urmează să fie tratat „de manieră realistă" şi „de manieră non-realistă". Acesta este motivul pentru care nu pot să consider că noţiuni precum cea de „corespondenţă" sau „reprezentare" au vreo legătură cu distincţia dintre arbitraj raţional şi moduri alternative de a soluţiona dispute. Consider că această distincţie nu are nevoie de vreo altă explicaţie filosofică mai fantezistă decât cea oferită de distincţia dintre persuasiune şi forţă (presărată din plin cu preveniri foucauldiene privitoare la unele întrebuinţări „capilare" insidioase ale puterii)[106]. Mă gândesc la toate exemplele de persuasiune, a noastră înşine şi a altora, ca la cazuri egale de „arbitraj al raţiunii"[107]. Dezbateri despre astrofizica, despre cum să-1 citim pe Rilke, dezirabilitatea hiperbunurilor, la care film să mergem şi care tipuri de îngheţată

au gustul cel mai bun sunt, în această privinţă, la egalitate. Nu are nici un rost să ne întrebăm în care dintre aceste cazuri există „un fapt testabil empiric" sau „un adevăr testabil empiric", deşi s-ar putea să aibă rost întrebarea dacă dezbaterea îndelungată serveşte vreunui scop util.
PÂNĂ ACUM AM VORBIT DESPRE PASAJE în care Taylor foloseşte noţiuni pe care eu refuz să le utilizez şi, prin urmare, pune întrebări la care eu refuz să răspund. îmi îndrept acum atenţia înspre povestirile diferite pe care noi doi le spunem despre ceea ce s-a întâmplat în filosofia secolului XX, naraţiunile diferite pe care le construim pentru a ne plasa pe noi

[106] însă nu atât de căptuşită încât să eclipseze complet distincţia. Din păcate, unii foucaldieni supra-entuziaşti au încercat să facă termenul „persuasiune raţională" inaplicabil *nici unui lucru;* ei au făcut aceasta tratârid chiar şi cele mai judicioase, politicoase şi aparent neîncătuşate dezbateri parlamentare sau academice drept exemple de „violenţă", deoarece anumite alternative pe care participanţii le consideră nedemne de consideraţie serioasă sunt „marginalizate". Acest lucru e la fel de lipsit de sens precum a spune că dezbaterile dintre democriteni şi aristo-telicieni au violentat alternativele pe care Einstein le-a propus în cele din urmă.
[107] în „Rorty and the Epistemological Tradition" (262), Taylor mă critică pentru că spun că lumea nu „decide între" jocurile de limbaj şi pentru că reinter-pretez controverse (de exemplu, între Aristotel şi Newton) care „au fost decise cât se poate de convingător în mod raţional" ca fiind „soluţionate pe baza unor temeiuri pragmatice". Ceea ce am vrut să spun prin faptul că lumea nu decide este că noi nu am avut un criteriu pentru a alege între Aristotel şi Newton în sensul în care jucătorii de poker au unul pentru a decide cine ia miza. Decizia a fost luată în acelaşi mod în care sunt luate toate deciziile raţionale mari, complexe neguvernate de criterii - pe baza unor temeiuri pragmatice. Ce putea fi mai raţional decât a spune că nu mai merită osteneala să adăugăm noi epicicluri, să reinterpretăm atracţia gravitaţională ca mişcare naturală şi, astfel să ancorăm cosmologia lui Aristotel? De ce să ne ostenim să facem o mare distincţie *Vorhandensein* versus *Dasein* pentru a separa acest gen de decizie de decizia lui Pierre că nu mai merită osteneala să distingă între comportamentul său şi cel al unui laş?

înşine în interiorul lor. Atât Taylor cât şi eu ne mândrim că am scăpat de cortul de circ prăbuşit al epistemologiei - acele pogoane de pânză sub care mulţi dintre colegii noştri se zvârcolesc încă fără ţel. Dar fiecare dintre noi crede că celălalt se mai poticneşte încă, să spun aşa, printre sforile încurcate în parâme şi că nu a scăpat complet. Taylor crede că o dată ce ieşim de sub epistemologie ajungem la un „realism intransigent"[108]. Eu cred că ajungem la o poziţie în care singura versiune de realism care ne-a mai rămas este cea trivială, neinteresantă, de simţ comun potrivit căreia toate credinţele adevărate sunt adevărate deoarece lucrurile sunt aşa cum sunt. Ea e neinteresantă deoarece nu ne spune decât că producţia de credinţe adevărate este o problemă ce ţine de relaţiile cauzale dintre utilizatorii de limbaj şi restul universului şi că dacă oricare dintre ei ar fi diferiţi, relaţiile lor ar fi diferite. Realismul devine interesant numai atunci când suplimentăm discursul banal şi simţul comun cu distincţia „în sine" versus „pentru noi". Pentru Taylor eu sunt cel care poartă povara disputei deoarece el crede că nu putem abandona pur şi simplu această distincţie, ci trebuie să ne ocupăm de ea[109]. Eu cred că nici el şi nimeni altcineva n-a explicat de ce nu putem pur şi simplu să o abandonăm. O astfel de explicaţie va trebui să ne spună mai mult decât ni s-a spus vreodată despre binele pe care această distincţie se presupune că ni-1 face. Continui să sper că Taylor, un anti-cartezianist la fel de fervent ca şi mine, mi se va alătura în abandonarea ei. Din păcate, el persistă în a fi de acord cu Bernard Williams, Barry Stroud şi alţi admiratori ai lui Descartes, că ea este indispensabilă.
Taylor crede că Heidegger din perioada timpurie ne ajută să evităm atât un naturalism reducţionist cât şi problematica epistemologică plictisitoare a scepticismului cartezian. El consideră că eu (în special datorită simpatiei mele pentru ideile lui Daniel Dennet şi a reticenţei mele de a admite că „există într-adevăr ceva care ne arată cum e să fii o fiinţă umană sau un liliac, dar nu cum e să fii un computer din a cincea generaţie")[110] sunt înclinat spre reducţionism. Eu mă consider un naturalist convins, dar unul la fel de antireducţionist precum Taylor însuşi. Eu definesc naturalismul drept pretenţia că: (a) nu există nici un ocupant al spaţiului şi timpului care să nu fie legat într-o unică reţea de relaţii cauzale cu toţi ceilaţi ocupanţi şi (b) că orice explicaţie a comportamentului oricărui astfel de obiect spaţio-temporal, trebuie să constea în plasarea acelui obiect în interiorul acelei reţele unice. Eu definesc reducţionismul drept insistenţa că nu există numai o reţea unică ci şi o unică descriere privilegiată a tuturor entităţilor prinse în acea reţea. Reducţionistul crede
[1] Ibid., 258.
' Vezi ibid., 273.
[1] Ibid., 265.

că avem nevoie de unitate explicativă precum şi de unitate cauzală - un mod de a comensura toate vocabularele explicative, unul care ne va oferi nomologice adevărate care să conecteze toate aceste entităţi (gânduri şi neuroni,

vicii şi hormoni, acţiuni şi mişcări, persoane şi organisme), învăţând de la Davidson să mă mulţumesc cu identităţi de tipul semn-semn între entităţi descrise în mod diferit, eu mă consider purificat de păcatul reducţionist"[1]. însă această izbăvire mă face cu atât mai nerăbdător să insist, împotriva lui Taylor, că Heidegger şi Merleau-Ponty nu ne arată cum să evităm naturalismul, ci doar ne avertizează împotriva pericolului de a lăsa naturalismul să alunece în reducţionism.

Taylor şi eu suntem de acord că epistemologia este ceva ce trebuie depăşit, însă el mă consideră încă „un prizonier al concepţiei epistemologice despre lume"[112]. El crede acest lucru deoarece, aşa cum s-a exprimat într-un eseu mai timpuriu, „Overcoming Epistemology",

> întreaga interpretare epistemologică a cunoaşterii este greşită. Ea nu constă doar în imagini interioare ale realităţii exterioare, ci se întemeiază pe ceva complet diferit.... Se poate trasa o linie netă între imaginea mea despre obiect şi acel obiect, dar nu între legătura mea cu obiectul şi acel obiect.... Ideea că înţelegerea de către noi a lumii este întemeiată pe legăturile noastre cu ea, este echivalentă cu teza că, în cele din urmă, această înţelegere nu se bazează deloc pe reprezentări, în sensul de descrieri care sunt identificabile separat de obiectul lor[113].

în timp ce Taylor crede că Heidegger vorbind despre *Zuhandensein* şi Merleau-Ponty despre acţiune şi corp, ne ajută să ieşim din epistemologie, eu cred că cei doi filosofi ne menţin în interiorul ei tocmai în măsura în care ei acordă un spaţiu, oricât de secundar, imaginilor (şi, astfel, noţiunilor de „reprezentare" şi de „corespondenţă")[114]. Ei ne menţin, de

[1]" Unul dintre lucrurile pentru care îi sunt recunoscător lui Davidson este acela că ne-a arătat cum să distingem ceea ce este viu în naturalism de ceea ce este mort în reducţionism. Pentru detalii asupra acestei chestiuni vezi „Fizicalis-mul non-reductiv", în cartea mea *Obiectivitate, relativism şi adevăr* (Bucureşti, Ed. Univers, 2000, trad. Mihaela Cabulea), 217-35.

[112] Taylor, „Rorty in the Epistemological Tradition", 258.

[113] Charles Taylor, „Overcoming Epistemology", în *After Philosophy,* ed. Kenneth Baynes, James Bohman şi Thomas McCarthy (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), 477.

[114] în *Sources of the Seif,* Taylor afirmă că Heidegger şi Merleau-Ponty ne ajută să înţelegem că „obiectivitatea radicală este inteligibilă şi accesibilă numai prin subiectivitate radicală" (176). Eu nu cred că există ceva de genul obiectivităţii radicale; adică, resping ideea lui Bernard Williams potrivit căreia fizica poate să adopte un punct de vedere care ignoră nevoile şi interesele umane - o idee pe care Taylor o acceptă. Cred că distincţia subiectiv-obiectiv poate fi la fel de sigur şi profitabil neglijată precum distincţia dintre „pentru noi" şi „în sine".

asemenea, în interiorul acesteia prin faptul că tratează interacţiunea noastră cauzală non-lingvistică cu restul universului ca „întemeind" cunoaşterea mai degrabă decât ca ajutând pur şi simplu la cauzarea ei. Urmându-i pe Robert Brandom şi Mark Okrent, vreau să consider *Vorhanden* doar un caz special al lui *Zuhanden,* considerând cuvintele drept o simplă trusă de unelte"[5]. Prin urmare, eu nu consider relaţiile noastre cu lumea drept cadrul (ceea ce Searle numeşte „Fundalul") care face posibilă ilustrarea; eu nu cred că limbajul sau cunoaşterea au ceva de a face cu ilustrarea, reprezentarea sau corespondenţa şi, ca atare, eu consider formularea şi verificarea enunţurilor drept un caz special a ceea ce Taylor numeşte „a ne ocupa de", iar eu numesc „a face faţă la". Acolo unde Taylor vede o relaţie cu lumea mai primordială decât reprezentarea, eu văd absenţa oricărei rupturi între interacţiunile non-lingvistice şi cele lingvistice ale organismelor (sau maşinilor) cu lumea. Singura diferenţă dintre astfel de interacţiuni este aceea că noi numim interacţiunile „lingvistice" atunci când găsim că e util să corelăm semnele şi zgomotele produse de către alte entităţi cu cele pe care le producem noi înşine - să ne angajăm în traducere, precum şi în alte moduri de a explica comportamentul fiinţelor pe care le observăm"[6]. Prin urmare, *pace*

[115] Observaţi că acest lucru este cât se poate de compatibil cu a spune că „limbajul ne vorbeşte", aşa cum spune Heidegger la începutul „Scrisorii despre umanism". Noi, utilizatorii de unelte creatori de sine, facem ca noi predicate să fie adevărate despre noi înşine, ori de câte ori creăm noi unelte cu ajutorul cărora să ne creăm pe noi înşine. Limbajul ne poate vorbi, chiar dacă un limbaj nu este decât o adunătură de semne şi zgomote emise în moduri mai mult sau mai puţin predictibile de către fiinţele umane. Poeţii pot fi legislatorii neconfirmaţi ai epocilor istorice ale lumii, chiar dacă ei sunt fiinţe umane care folosesc semne şi zgomote în moduri imprevizibile.

[116] Atât cât merită, sunt de acord cu Dreyfus, Taylor şi Searle că nu putem considera că roboţii-producători-de-semne-şi-zgomote cărora, în expresia lui Dreyfus „le lipseşte flexibilitatea unui copil de şase luni", folosesc un limbaj. în special, nu putem considera că ei au „internalizat" limbajul folosit de către programatorul lor în programele logice ale acestuia. Utilizarea unui limbaj solicită interacţiunea cu restul lumii de aşa manieră încât un interpret radical să poată să-şi dea seama cum să traducă semnele şi zgomotele pe care le face cineva, în propoziţii proprii limbajului interpretului. Una este a spune, împreună cu Dennett, că de-abia dacă putem evita adoptarea poziţiei intenţionale atunci când încercăm să prezicem comportamentul roboţilor şi alta a spune că ei gândesc sau au „reprezentări interioare" (cu excepţia sensului trivial în care retina produce o reprezentare interioară a ceea ce se află în faţa ochilor sau în care în interiorul unui termostat există o reprezentare a temperaturii camerei). Atacul principal anti-MIT al argumentelor despre intenţionalitate pe care Dreyfus, Taylor şi Searle le-au oferit în toţi aceşti ani, mi se pare acum corect, chiar dacă nu văd utilitatea nici a noţiunii lui Searle de „intenţionalitate intrinsecă" şi nici a ideii lui Nagel că roboţilor le lipseşte ingredientul vital numit "esenţa a cum e să fii".

Taylor, nu putem trasa o linie între obiect şi imaginea noastră despre obiect, căci ceea ce Taylor numeşte „ilustrare" a obiectului înseamnă doar o tratare suplimentară a lui. înseamnă doar a interacţiona cu el într-un mod mult mai complex decât înainte de a fi elaborat o descriere lingvistică a lui. Nu putem trasa o linie decât între

obiect şi alte obiecte (semnele, zgomotele, stările creierului sau orice ne ajută să facem faţă obiectului). De obicei, cele din urmă nu sunt nici imagini nici reprezentări[117].
SPER CĂ CEEA CE AM SPUS PÂNĂ ACUM arată că nu sunt un „nonrealist" în sensul în care mă consideră Taylor şi că pragmatismul meu nu poate fi criticat pentru multe dintre păcatele pe care Taylor le-a găsit în el atunci când a scris „Rorty in the Epistemological Tradition""[8]. Dar îmi dau seama că chiar dacă am lăsa la o parte toate întrebările despre adevăr, realism şi corespondenţă, Taylor ar considera încă pragmatismul meu prea adânc înrădăcinat în tradiţia iluministă, prea inconştient de nevoia de hiperbunuri. Mă număr printre cei cărora le lipseşte sentimentul (în cuvintele lui Taylor) a „cât de profunde sunt rădăcinile conştiinţei noastre fragile şi cât de misterioasă şi ciudată este emergenţa ei"[119]. Mă număr de asemenea printre cei care cred, asemeni lui Aristotel şi Dewey, că viaţa morală este o serie de compromisuri[120]. Dar cel puţin pot să încerc să mă eliberez de acuzaţia pe care Taylor o îndreaptă spre „teoriile utilitarismului materialist iluminist". Astfel de teorii, afirmă Taylor, „au două părţi - o ontologie reductivă şi un imbold moral"[ni]. Asemeni lui Dewey, eu încerc să păstrez imboldul moral dar să ignor ontologia *(orice* ontologie, reductivă sau de alt fel)[122]. Sper că acest eseu a arătat că, oricare ar fi celelalte defecte ale poziţiei mele filosofice, eu nu sunt cineva care, aşa cum se exprimă Taylor, „permite epistemologiei să-i comande ontologiei"[123].

L

[n] Uneori, bineînţeles, ele sunt imagini sau reprezentări, ca atunci când folosim un dicţionar ilustrat sau ghiduri de teren pentru a identifica păsări sau afişe cu persoane căutate pentru a identifica criminali. Atunci avem reprezentări în sensul adecvat - itemi dintre ale căror părţi, unele pot fi corelate una-câte-una cu părţi ale lucrului reprezentat (o condiţie care evident nu se susţine pentru cea mai mare parte a propoziţiilor şi credinţelor).
[118] Mi-ar place să cred că actuala mea versiune de pragmatism, adusă la zi (vezi nota 16 de mai sus), mai complet şi explicit davidsoniană şi antireprezen-taţionalistă, îmi oferă un set mai bun de replici Ia adresa lui Taylor, decât versiunea uşor mai timpurie pe care el o critică în acel eseu.
[1]" Taylor, *Sources of the Seif,* 347.
[120] Vezi ibid., 66-7.
[121] Ibid., 337.
[122] Chiar şi ontologia monistă neutră a „experienţei" pe care Dewey a dezvoltat-o în *Experience and Nature.*
[123] Taylor, „Rorty in the Epistemological Tradition"v264.

II
Progres moral: spre comunităţi mai cuprinzătoare

Drepturi umane, raţionalitate şi sentimentalism

David Rieff afima într-un raport din Bosnia: „Pentru sârbi, musulmanii nu mai sunt umani.... Prizonierii musulmani, zăcând înşiraţi pe pământ, aşteptând interogatoriul, fuseseră aduşi de către un paznic sârb într-o mică furgonetă"[1]. Această temă a dezumanizării se repetă atunci când Rieff spune: în Bosansi Petrovac, un musulman... [a fost] forţat să muşte din penisul unui seamăn musulman.... Probabil că dacă faci afirmaţia că un om nu este uman, deşi acesta arată ca tine şi singura modalitate de a-l identifica pe acest diavol este aceea de a-l face să-şi dea jos pantalonii - bărbaţii musulmani sunt circumcişi, iar bărbaţii sârbi nu - din punct de vedere psihologic nu mai este decât un mic pas până la a-i tăia membrul.... N-a existat niciodată o campanie de purificare etnică de la care să lipsească sadismul sexual.
Morala care trebuie trasă din povestirile lui Rieff este aceea că criminalii şi violatorii sârbi nu consideră că violează drepturile omului. Căci ei nu fac aceste lucruri semenilor lor, indivizilor umani, ci *musulmanilor.* Ei nu sunt inumani, ci disting mai degrabă între indivizi umani adevăraţi şi pseudo-indivizi umani. Ei fac acelaşi gen de distincţie pe care cruciaţii l-au făcut între indivizi umani şi câini infideli, iar musulmanii negri îl fac între indivizi umani şi diavoli cu ochi albaştri. Fondatorul universităţii mele a fost în stare atât să posede sclavi, cât şi să considere de la sine înţeles că toţi oamenii sunt înzestraţi de către creatorul lor cu anumite drepturi inalienabile. Aceasta deoarece el se convinsese pe sine că conştiinţa negrilor, asemeni celei a animalelor, „se foloseşte mai mult de senzaţie decât

David Rieff, „Letter from Bosnia" *New Yorker,* 23 noiembrie, 1992,
82-95.

de reflecţie"". Asemeni sârbilor, domnul Jefferson nu a considerat că violează drepturile *omului.*
Sârbii consideră că acţionează în interesul adevăratei umanităţi, purificând lumea de pseudo-umanitate. în această privinţă, imaginea-lor-de-sine seamănă cu cea a filosofilor morali care speră să purifice lumea de prejudecăţi şi superstiţii. Această purificare ne va permite să ne ridicăm deasupra animalităţii noastre, devenind pentru prima dată complet raţionali şi, astfel, complet umani. Sârbii, moraliştii, Jefferson şi musulmanii negri folosesc cu toţii termenul „oameni" pentru a desemna „oameni ca noi". Ei cred cu toţii că linia dintre fiinţe umane şi animale nu coincide pur şi simplu cu linia dintre bipede fără pene şi restul. Această linie separă mai degrabă unele bipede fără pene de altele: există animale care hoinăresc în formă de umanoid. Noi şi cei asemeni nouă suntem cazuri paradigmatice ale umanităţii, dar cei care sunt prea diferiţi de noi în comportament sau obicei sunt, în cea mai bună situaţie, cazuri de frontieră. Aşa cum spune Clifford Geerz, „Pretenţiile cele mai insistente ale omului la umanitate sunt proiectate în accentele de mândrie a grupului" .
Noi, locuitorii democraţiilor sigure şi bogate, simţim acelaşi lucru în ceea ce-i priveşte pe călăii şi violatorii sârbi, pe care aceştia îl simt cu privire la victimele lor musulmane: ei seamănă mai mult cu animalele decât cu noi. însă nu facem nimic ca să le ajutăm pe femeile musulmane care sunt violate în grup, sau pe bărbaţii musulmani care sunt castraţi, aşa cum n-am făcut nimic nici în anii '30, când naziştii se amuzau torturând evrei. Aici, în ţările sigure, ne trezim făcând afirmaţii de genul „Aşa au fost întotdeauna lucrurile în Balcani", sugerând că, spre deosebire de noi, acei oameni sunt obişnuiţi să fie violaţi şi castraţi. Dispreţul pe care îl simţim întotdeauna pentru cei care pierd - evreii în anii '30, musulmanii acum - se combină cu dezgustul nostru faţă de comportamentul învingătorilor de a produce atitudinea semiconştientă: „blestemate fie ambele voastre case". Noi îi

„Necazurile lor sunt trecătoare. Acele nenorociri nenumărate care fac incert faptul dacă cerul ne-a dat viaţă din milă sau din mânie, sunt mai puţin simţite şi mai repede uitate de către ei. In general, existenţa lor pare să se folosească mai mult de senzaţie decât de reflecţie. Acestui fapt trebuie să-i atribuim dispoziţia lor de a dormi arunci când sunt scoşi din distracţiile lor şi neangajaţi în muncă. Un animal al cărui trup este în stare de repaus şi care nu cugetă, trebuie să fie dispus somnului, bineînţeles". Thomas Jefferson, „Notes on Virginia" *Writings,* ed. Andrew A. Lipscomb şi Albert Ellery Bergh (Washington, D.C., 1905), 1:194. , [3] Clifford Geertz, „Thick Description", în cartea sa *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), 22.

consideräm pe sârbi sau nazişti nişte animale, fiindcă fiarele de pradă vorace sunt animale. Pentru noi, musulmanii şi evreii duşi cu turma în lagăre de concentrare sunt nişte animale, deoarece vitele sunt animale. Nici unul din aceste tipuri de animale nu seamănă prea mult cu noi şi nu pare să aibă nici un rost ca fiinţele umane să se implice în certurile dintre animale.
Totuşi, distincţia uman-animal este numai una dintre cele trei moduri principale în care noi, fiinţele umane paradigmatice, ne deosebim de cazurile de frontieră. Un al doilea, este acela de a invoca distincţia dintre adulţi şi copii. Oamenii ignoranţi şi superstiţioşi sunt, spunem noi, asemeni copiilor; ei vor reuşi să ajungă la adevărata umanitate numai dacă vor fi ridicaţi printr-o educaţie adecvată. Dacă par incapabili de o astfel de educaţie, aceasta dovedeşte că ei nu sunt tocmai acelaşi gen de fiinţă ca şi noi, adică oameni educabili. Albii din Statele Unite şi din Africa de Sud obişnuiau să spună că negrii sunt asemenea copiilor; de aceea se cuvine să ne adresăm bărbaţilor negri de orice vârstă cu „băiete". Bărbaţii obişnuiau să spună că femeile sunt permanent copilăroase; de aceea se cuvine să nu cheltuim nici un ban pe educaţia lor şi să le refuzăm accesul la putere.
Oricum, când e vorba de femei există moduri mai simple de a le exclude de la adevărata umanitate: ca de exemplu, folosind „bărbat" drept sinonim pentru „fiinţă umană"[4]. Aşa cum au arătat feministele, asemenea întrebuinţări întăresc recunoştinţa masculului obişnuit că nu s-a născut femeie, precum şi teama lui de ultima degradare: feminizarea. Proporţia şi profunzimea acestei din urmă temeri sunt dovedite de tipul special de sadism sexual descris de către Rieff. Punctul său de vedere potrivit căruia un asemenea sadism nu lipseşte niciodată din încercările de a purifica specia sau de a curăţa teritoriul, confirmă afirmaţia lui Catharine MacKinnon că pentru cei mai mulţi bărbaţi, a fi femeie nu contează drept unul dintre modurile de a fi fiinţă umană. A nu fi mascul este cel de-al treilea mod esenţial de a fi non-uman. Filosofii au încercat să ajute la îndreptarea acestei confuzii, explicând ce este special în ceea ce priveşte bipedele fără pene, explicând ce este esenţial pentru a fi uman. Platon a sugerat că există o mare diferenţă între noi şi animale, o diferenţă demnă de a fi respectată şi cultivată. El a crezut că fiinţele umane au în plus un element component special care le plasează într-o categorie ontologică diferită de

[4] Nota traducătorului. Aici autorul foloseşte cuvântul "man" care în limba engleză înseamnă atât bărbat cât şi fiinţă umană.

fiare. Respectul pentru acest element component le oferă oamenilor un motiv pentru a fi buni unii cu alţii. Replica unor anti-platonişti precum Nietzsche este aceea că, pe termen lung, încercările de a-i face pe oameni să nu se mai ucidă, violeze şi castreze unii pe alţii, sunt sortite eşecului - căci adevărul real despre natura umană este acela că noi suntem un gen de animal periculos şi unicat de meschin. Atunci când admiratorii contemporani ai lui Platon pretind că toate bipedele fără pene - chiar şi cele stupide şi copilăreşti, chiar şi femeile, chiar şi cei sodomizaţi - au aceleaşi drepturi inalienabile, admiratorii lui Nietzsche răspund că însăşi ideea de „drepturi umane inalienabile" este, asemeni ideii de element component special suplimentar, o încercare ridicol de slabă a membrilor mai slabi ai speciei, de a-i ţine la distanţă pe membrii mai puternici.

Din perspectiva mea, unul dintre progresele intelectuale importante care au fost făcute în secolul XX este declinul sigur al interesului în această dispută dintre Platon şi Nietzsche privitoare la cum suntem noi cu adevărat. Există o disponibilitate crescândă de a neglija întrebarea „Care este natura noastră?" şi de o înlocui cu întrebarea „Ce putem face din noi?" Suntem mult mai puţin înclinaţi decât au fost strămoşii noştri, să luănVîfi serios „teoriile despre natura umană", mult mai puţin înclinaţi să cdhsîtierarri ontologia sau istoria sau etologia drept ghid pentru viaţă. Suntem mult mai puţin înclinaţi să punem întrebarea onologică „Ce *suntem* noi?" deoarece am ajuns să înţelegem că lecţia principală atât a istoriei cât şi a antropologiei este extraordinara noastră maleabilitate. Ajungem să ne considerăm mai degrabă un animal flexibil, proteic, auto-modelator, decât drept un animal raţional sau un animal crud.

Una dintre formele pe care ne-am asumat-o recent este aceea a unei culturi a drepturilor umane. împrumut termenul „cultură a drepturilor umane" de la juristul şi filosoful argentinian Eduardo Rabossi. într-un articol numit „Human Rights Naturalized" Rabossi susţine că filosofii ar trebui să considere această cultură drept o realitate nouă, îmbucurătoare a lumii de după Holocaust. Rabossi vrea ca ei să înceteze să încerce să ajungă dincolo de, sau dedesubtul acestei realităţi, să pună capăt încercării de a detecta şi apăra aşa-numitele sale presupoziţii filosofice. Potrivit concepţiei lui Rabossi, filosofii ca Alan Gewirth nu au dreptate să susţină că drepturile umane nu pot depinde de fapte istorice. „Punctul meu de vedere esenţial", spune Rabossi, este acela că „lumea s-a schimbat, că fenomenul drepturilor

umane face ca fundaţionalismul drepturilor umane să fie demodat şi irelevant"[5].

Fundaţionalismul drepturilor omului este încercarea permanentă a cvasi-platoniştilor de a câştiga, în cele din urmă, o victorie finală asupra adversarilor lor. Afirmaţia lui Rabossi că această încercare este *demodată* mi se pare atât adevărată cât şi importantă; ea este tema mea principală în acest eseu. Voi detalia şi apăra afirmaţia lui Rabossi că întrebarea dacă fiinţele umane *au* într-adevăr drepturile enumerate în Declaraţia de la Helsinki nu merită pusă. Voi apăra în special afirmaţia că nimic relevant pentru alegerea morală nu separă fiinţele umane de animale, cu excepţia faptelor contingente din punct de vedere istoric ale lumii, faptele culturale.

Această afirmaţie este numită uneori „relativism cultural" de către cei care o resping indignaţi. Unul ditnre motivele pentru care ei o resping este acela că un astfel de relativism li se pare incompatibil cu faptul că cultura noastră a drepturilor omului este superioară din punct de vedere moral altor culturi. Sunt complet de acord că cultura noastră este superioară din punct de vedere moral, însă nu cred că această superioritate contează în favoarea existenţei unei naturi umane universale. Ar conta numai dacă am presupune că o pretenţie de superioritate morală atrage după sine o pretenţie de cunoaştere superioară - am presupune că o astfel de pretenţie este neîntemeiată dacă nu se sprijină pe cunoaşterea unui atribut specific uman. însă nu e clar de ce „respectul pentru demnitatea umană" - sentimentul nostru că diferenţele dintre sârbi şi musulmani, creştini şi păgâni, homosexuali şi heterosexuali, mascul şi femelă, n-ar trebui să conteze - trebuie să presupună existenţa unui asemenea atribut.

[5] Vezi Eduardo Rabossi, „La teoria de los derechos humanos naturalizada", *Revista del Centro deEstudios Constitucionales* (Madrid), nr. 5 (ianuarie-martie 1990), 159-79. Rabossi spune, de asemenea, că nu vrea să pună sub semnul întrebării „ideea de fundament raţional al moralităţii". Nu sunt sigur de ce nu vrea. Poate că Rabossi vrea să spună că în trecut - de exemplu, pe vremea lui Kant - această idee avea încă un oarecare sens, dar acum nu mai are nici un sens. Aceasta este, în orice caz, propria mea concepţie. Kant a scris într-o perioadă în care singura alternativă la religie părea să fi fost ceva de genul ştiinţei. într-o astfel de perioadă, a inventa o pseudo-ştiinţă numită „sistemul filosofiei transcendentale" - pregătind terenul pentru punctul culminant al spectacolului în care obligaţia morală este scoasă dintr-o pălărie transcendentală - poate părea în mod plauzibil singura modalitate de a salva moralitatea de hedonişti, pe de-o parte şi de preoţi, pe de altă parte.

In mod tradiţional, numele atributului uman comun împărtăşit despre care se presupune că

„întemeiază" moralitatea, este „raţionalitatea". Relativismul cultural este asociat cu iraţionalismul, deoarece neagă existenţa faptelor transculturale relevante din punct de vedere moral. într-adevăr, pentru a fi de acord cu Rabossi, trebuie să fim iraţionalişti în acest sens. însă nu trebuie să fim iraţionalişti în sensul de a înceta să mai facem reţeaua noastră de credinţe cât se poate de coerentă şi de inteligibil structurată. Filosofii asemeni mie, pentru care raţionalitatea este o simplă năzuinţă la o astfel de coerenţă, sunt de acord cu Rabossi că proiectele fundaţionaliste sunt demodate. Noi considerăm că sarcina noastră este mai degrabă aceea de a face propria noastră cultură - cultura drepturilor omului - mai conştientă-de-sine şi mai puternică, decât de a demonstra superioritatea ei faţă de alte culturi printr-un apel la ceva transcultural.

Noi considerăm că tot ceea ce poate spera să facă filosofia este să rezume intuiţiile noastre influenţate cultural, despre ce e de făcut în diferite situaţii. Rezumatul este realizat prin formularea unei generalizări din care pot fi deduse aceste intuiţii, cu ajutorul unor leme necontroversate. Această generalizare nu trebuie să întemeieze intuiţiile noastre, ci mai degrabă să le rezume. „Principiul Diferenţei" a lui John Rawls şi elaborarea de către Curtea Supremă a Statelor Unite, în ultimele decenii, a unui „drept" constituţional „la intimitate" sunt exemple de acest gen de rezumat. Pentru noi, rostul formulării unor astfel de generalizări rezumative este acela de a spori predictibilitatea şi, astfel, puterea şi eficienţa instituţiilor noastre, sporind, prin urmare, sentimentul de identitate morală comun împărtăşit care ne reuneşte într-o comuniatate morală.

Filosofii fundaţionalişti ca Platon, Toma d'Aquino şi Kant, au sperat să ofere sprijin independent pentru astfel de generalizări rezumative. Ei ar vrea să deducă aceste generalizări din premise suplimentare, premise ce pot fi recunoscute drept adevărate, independent de adevărul intuiţiilor morale care au fost rezumate. *Se presupune* că aceste premise justifică intuiţiile noastre, furnizând premise din care poate fi dedus conţinutul acelor intuiţii. Voi grupa împreună toate aceste premise sub eticheta „pretenţii la cunoaştere despre natura fiinţelor umane". în acest sens larg, pretenţiile de a ştii că intuiţiile noastre morale sunt reamintiri ale Formei Binelui, sau că suntem copiii neascultători ai unui Dumnezeu iubitor, sau că fiinţele umane diferă de alte tipuri de animale prin aceea că posedă demnitate şi nu doar simplă valoare, sunt toate pretenţii despre natura umană. La fel sunt şi

contra-afirmaţiile ca aceea că fiinţele umane sunt simple vehicule pentru gene egoiste, sau simple erupţii ale voinţei de putere. A pretinde o astfel de cunoaştere înseamnă a pretinde că ştim ceva care, deşi nu este ea însăşi o intuiţie morală, poate *corecta* intuiţiile morale. Esenţial pentru această idee de cunoaştere morală este faptul că o întreagă comunitate poate ajunge să *ştie* că majoritatea dintre intuiţiile sale cele mai proeminente despre ce trebuie făcut, erau greşite.

Dar acum să presupunem că punem întrebarea: *există* oare acest gen de cunoaştere? Ce fel de întrebare este *aceasta!* Potrivit concepţiei tradiţionale, ea este o întrebare filosofică, aparţinând unei ramuri a epistemologiei cunoscută sub numele de „metaetică". Insă, potrivit concepţiei pragmatiste pe care eu o favorizez, ea este o problemă de eficienţă: o întrebare despre cum să stăpânim mai bine istoria - cum să înfăptuim mai bine utopia schiţată de iluminism. Dacă activităţile celor care încearcă să dobândească acest gen de cunoaştere par prea puţin folositoare pentru actualizarea acestei utopii, acesta este un motiv să credem că nu există o astfel de cunoaştere. Dacă se pare că cea mai mare parte a activităţii de schimbare a intuiţiilor noastre morale este realizată mai degrabă prin manipularea sentimentelor noastre decât prin sporirea cunoaşterii noastre, acesta este un motiv să credem că nu există cunoaştere de genul celei pe care sperau să o obţină filosofi ca Platon, Toma d'Aquino şi Kant. Acest argument pragmatist împotriva platonistului are aceeaşi formă ca un argument pentru sistarea plăţii către preoţii care îndeplinesc sacrificii aşa-zis în scopul câştigării războiului - un argument care spune că întreagă muncă efectivă de câştigare a războiului pare să fie îndeplinită de către generali şi amirali, fără a mai pune la socoteală infanteria. Acest argument nu spune: de vreme ce nu pare să existe nici un zeu, probabil nu e nevoie să sprijinim preoţii. El spune în schimb: de vreme ce nu există aparent nici un motiv să sprijinim preoţii, nu există probabil nici un zeu. Noi, pragmatiştii, argumentăm pornind de la faptul că apariţia culturii drepturilor omului nu pare să datoreze nimic unei mai mari cunoaşteri morale, ci să datoreze totul auzirii unor povestiri triste şi sentimentale şi ajungem la concluzia că probabil nu există cunoaştere de genul celei prevăzute de către Platon. Noi continuăm prin a susţine că de vreme ce insistenţa asupra unei naturi umane aşa-zis anistorice nu produce nimic util, arunci probabil nu există o astfel de natură sau, cel puţin, nimic în acea natură care să fie relevant pentru alegerile noastre morale.

97
Pe scurt, îndoielile mele privitoare la eficienţa apelurilor la cunoaşterea morală sunt îndoieli cu privire la eficacitatea cauzală şi nu la statutul epistemic. îndoielile mele nu au nimic de a face cu nici una dintre întrebările teoretice dezbătute sub titlul de „metaetică": întrebări despre relaţia dintre fapte şi valori, sau dintre raţiune şi pasiune, sau dintre cognitiv şi noncognitiv, sau dintre afirmaţii descriptive şi afirmaţii călăuzitoare-de-acţiune. Nici nu au nimic de a face cu întrebările despre realism şi anti-realism. Pentru pragmatişti, diferenţa dintre realistul moral şi antirealistul moral este o diferenţă care nu duce la nici o diferenţă pe plan practic. în plus, astfel de întrebări metaetice presupun distincţia platonică dintre cercetarea care ţinteşte spre o soluţionare eficientă de probleme şi cercetarea care ţinteşte spre un ţel numit „adevăr de dragul adevărului". Această distincţie se năruie dacă îl urmăm pe Dewey în a considera întreaga cercetare -atât în fizică cât şi în etică - drept soluţionare practică de probleme sau, dacă îl urmăm pe Peirce, în a considera *fiecare* credinţă drept călăuzitoare-de-acţiune[6].

Starea actuală a dezbaterii metaetice este admirabil rezumată de către Stephen Darwall, Allan Gibbard şi Peter Railton în „Toward Fin de Siecle Ethics: Some Trends", *Philosophical Review* 101 (ianuarie 1992), 115-89. Acest articol comprehensiv şi judicios ia de la sine înţeles faptul că există o problemă în legătură cu „revendicarea obiectivităţii moralităţii" (127), că există o întrebare interesantă cu privire la dacă etica este „cognitivă" sau „noncognitivă", că trebuie să ne dăm seama dacă avem o „capacitate cognitivă" de a detecta proprietăţi morale (148), şi că aceste probleme pot fi tratate anistoric.

Arunci când aceşti autori au în vedere scriitori istorişti cum ar fi Alasdair Maclntyre şi Bemard Williams, ei concluzionează că aceştia sunt *„[meta] theoreticiens malgre eitx"* care împărtăşesc „dorinţa" proprie autorilor „de a înţelege moralitatea, premisele sale şi perspectivele sale" (183). Ei depun prea puţin efort pentru a se împăca cu sugestiile că s-ar putea să nu existe nici o entitate anistorică numită „moralitate" care să trebuiască să fie înţeleasă. Paragraful final al articolului sugerează că mai multă antropologie sau psihologie sau istorie le-ar putea fi de folos filosofilor morali. însă penultimul paragraf evidenţiază clar faptul că, şi cu şi fără astfel de suporturi, „metaetică contemporană progresează, iar poziţiile câştigă în complexitate şi sofisticare".

Cred că e instructiv să comparăm acest articol cu cel al lui Annette Baier „Some Thoughts on the Way We Moral Philosophers Live Now" *(Monist,* 67, nr. 4 [1984], 490-7). în acest articol, Baier sugerează că filosofii morali ar trebui „cel puţin ocazional, să se gândească, asemeni lui Socrates, de ce ar trebui ca restul societăţii nu numai să tolereze, dar şi să subvenţioneze activitatea noastră". Ea continuă prin a se întreba „Este oare creşterea proporţională a filosofilor profesionişti şi a filosofilor morali un lucru bun, din punct de vedere moral?"

98
Totuşi, chiar şi după ce preoţii au fost scoşi la pensie, amintirea anumitor preoţi poate fi încă preţuită de către comunitate - în special amintirea profeţiilor lor. Noi le rămânem profund recunoscători unor filosofi ca Platon şi Kant, nu pentru că au descoperit adevăruri, ci pentru că au prevestit utopii cosmopolitane - utopii ale căror detalii s-ar putea să le fi surprins greşit în marea lor majoritate, dar utopii pe care poate nu ne-am fi luptat niciodată să le atingem, dacă n-am fi auzit profeţiile lor. Atâta timp cât abilitatea noastră de a *cunoaşte* şi, în special, de a dezbate întrebarea „Ce este omul?" a părut cel mai important lucru în ceea ce ne priveşte pe noi, fiinţele umane, oameni precum Platon şi Kant au însoţit profeţiile utopice de pretenţii de a ştii ceva profund şi important - ceva despre părţile sufletului sau despre statutul transcendental al conştiinţei morale comune. însă în ultimii două sute de ani, această abilitate şi aceste întrebări au ajuns să pară considerabil mai puţin importante. Tocmai această schimbare a climatului cultural este cea pe care o rezumă Rabossi în afirmaţia sa că fundaţionalismul drepturilor omului este *demodat.* în cele ce au mai rămas din acest eseu vreau să mă ocup de următoarele întrebări: *De ce* a devenit cunoaşterea considerabil mai puţin importantă pentru ima-ginea-noastră-de-sine decât acum două sute de ani? De ce ni se pare mult mai puţin importantă încercarea de a întemeia cultura pe natură iar obligaţia morală pe cunoaşterea universaliilor transculturale, decât părea ea în iluminism? De ce oare are atât de puţină rezonanţă şi atât de puţin sens întrebarea *,^4u* de fapt fiinţele umane drepturile enumerate în Declaraţia de la Helsinki"? Pe scurt, de ce a devenit filosofia morală o parte atât de nesemnificativă în cultura noastră?

Un răspuns simplu la aceste întrebări este: deoarece între vremea lui Kant şi a noastră, Darwin i-a convins pe majoritatea intelectualilor să se debaraseze de concepţia potrivit căreia fiinţele umane conţin un element component special. El ne-a convins pe majoritatea dintre noi că suntem animale extrem de talentate, animale suficient de deştepte pentru a prelua controlul asupra propriei noastre evoluţii. Cred că

Chiar dacă cu greu am putea echivala această creştere cu o invazie a tăunilor, ea s-ar putea ridica la nivelul unei invazii a bufniţelor. Genul de conştiinţă de sine şi îndoială-de-sine metafilosofică şi istorică de care dă dovadă Baier mi se pare că este extrem de necesară, însă este vizibil absentă din *Philosophy in Review* (volumul centenar al *Philosophical Review* în care apare „Toward Fin de Siecle Ethics"). Colaboratorii la acest volum sunt convinşi ca sofisticarea crescândă a unei subdiscipline filosofice este suficientă pentru a demonstra utilitatea sa socială şi sunt complet neimpresionaţi de murmurele „scolasticii decadente".

acest răspuns este corect atâta timp cât funcţionează. Dar el duce la o întrebare suplimentară: Care este cheia acestei reuşite relativ facile a lui Darwin? Cum de el n-a produs fermentul filosofic creativ care a fost produs de Galilei şi Newton?
Resuscitarea de către Ştiinţa Nouă a secolului al XVII-lea a imaginii corpusculare democritene-lucreţiene a naturii, 1-a speriat pe Kant, facându-1 să inventeze filosofia transcendentală, să inventeze un gen nou-nouţ de cunoaştere, unul care să poată retrograda imaginea corpusculară asupra lumii la statutul de „aparenţă". Exemplul lui Kant a încurajat ideea că filosoful, ca expert în natura şi limitele cunoaşterii, poate servi drept arbitru cultural suprem[7]. Dar pe vremea lui Darwin, această idee începea deja să pară bizară. Istorismul care a dominat lumea intelectuală a începutului de secol XIX, crease o dispoziţie anti-esenţialistă. Prin urmare, când a venit Darwin, el s-a potrivit în nişa evoluţionistă pe care Herder şi Hegel începuseră să o colonizeze. Intelectualii care populează această nişă privesc înspre viitor şi nu înspre eternitate. Ei preferă noi idei despre cum să schimbe lucrurile, în locul criteriilor pentru determinarea dezirabili-tăţii schimbării. Ei sunt cei care cred că atât Platon cât şi Nietzsche sunt în mare parte demodaţi.
Cea mai bună explicaţie atât a triumfului relativ uşor al lui Darwin cât şi a disponibilităţii noastre sporite de a substitui cunoaşterea cu speranţa este că secolele al XlX-lea şi al XX-lea au asistat la o extraordinară creştere a bogăţiei, ştiinţei de carte şi timpului liber, în rândurile americanilor şi europenilor. Această creştere a făcut posibilă o accelerare fără precedent în rata progresului moral. Evenimente precum Revoluţia franceză şi sfârşitul comerţului transatlantic cu sclavi i-au ajutat pe intelectualii secolului al XlX-lea din democraţiile bogate să spună: Este suficient pentru noi să ştim că trăim într-o epocă în care fiinţele umane pot să facă lucrurile mai bune pentru noi înşine[8]. Nu e

Cartea lui Fichte, *Vocation of Mau,* ne aminteşte în mod util de nevoia care a fost resimţită prin preajma lui 1800, a unei discipline cognitive numite filosofie, care să salveze speranţa utopică de ştiinţa naturii. Este greu să ne gândim la o carte similară scrisă ca reacţie la Darwin. Cei care n-au putut suporta ceea ce spunea Darwin au avut tendinţa să se întoarcă înapoi, dincolo de iluminism, direct la credinţa religioasă tradiţională. Opoziţia nefilosofică, lipsită de subtilitate, din Europa secolului al XlX-lea, dintre ştiinţă şi credinţă, sugerează că majoritatea intelectualilor nu mai puteau crede că ar fi posibil ca filosofia să producă un gen de supracunoaştere, cunoaştere care s-ar putea să întreacă rezultatele cercetării fizice şi biologice.

[8] Unii intelectuali contemporani, în special în Franţa şi Germania, consideră evident faptul că Holocaustul a făcut limpede faptul că speranţele în libertatea

necesar să săpăm în spatele acestei realităţi istorice pentru a ajunge la fapte nonistorice cu privire la ceea ce suntem realmente.
în cele două secole de la Revoluţia franceză, am învăţat că fiinţele umane sunt mult mai maleabile decât au visat Platon şi Kant. Cu cât suntem mai impresionaţi de această maleabilitate, cu atât devenim mai puţin interesaţi în întrebări despre natura noastră anistorică. Cu cât întrezărim mai mult o şansă de a ne recrea pe noi înşine, cu atât mai mult îl vom interpreta pe Darwin nu ca oferindu-ne o încă o teorie ca oricare alta despre ceea ce suntem realmente, ci ca furnizându-ne motive pentru care nu avem nevoie să întrebăm cine suntem cu adevărat. în zilele noastre, a spune că suntem animale inteligente nu înseamnă a spune ceva filosofic şi pesimist, ci ceva politic şi promiţător - şi anume, dacă putem lucra împreună, ne putem transforma în orice suntem suficient de inteligenţi şi curajoşi pentru a ne imagina devenind. Aceasta înseamnă a lăsa la o parte întrebarea lui Kant „Ce este omul?" şi a o înlocui cu întrebarea „Ce fel de lume putem pregăti pentru strănepoţii noştri?"
întrebarea „Ce este omul?" în sensul de „Care este natura profund anistorică a fiinţelor umane?" şi-a datorat popularitatea răspunsului standard la această întrebare: noi suntem animalul *raţional,* cel care poate atât *cunoaşte* cât şi simţii. Rămăşiţa de popularitate a acestui răspuns justifică rămăşiţa de popularitate a afirmaţiei surprinzătoare a lui Kant că sentimentalismul nu are nimic de a face cu moralitatea, că există ceva specific şi transcultural uman, numit „sensul obligaţiei morale" care nu are nimic de a face cu iubirea, pretenia, încrederea sau solidaritatea socială. Atâta timp cât credem *asta,* oameni ca Rabossi vor întâmpina dificultăţi în a ne convinge că fundaţionalismul drepturilor omului este un proiect demodat.
Pentru a depăşi această idee a unui sentiment *sui generis* de obligaţie morală, ar fi de folos dacă am înceta să mai răspundem la întrebarea „Ce ne diferenţiază de alte animale?" cu „Noi putem cunoaşte, iar ele nu pot decât să simtă". Ar trebui să înlocuim acest

umană care au apărut în secolul al XlX-lea sunt învechite - că la sfârşitul secolului al XX-lea noi, postmoderniştii, ştim că proiectul iluminismului este sortit eşecului. Dar chiar şi aceşti intelectuali, în momentele lor mai puţin propovăduitoare şi

moralizatoare, fac tot posibilul să promoveze acel proiect. Aşa şi trebuie, căci nimeni n-a inventat altul mai bun. Afirmaţia că răspunsul nostru la Holocaust n-ar trebui să fie pretenţia că am dobândit o nouă înţelegere despre natura umană sau istoria umană, ci mai degrabă o disponibilitate de a ne ridica de jos şi a încerca din nou, n-ar trebui să diminueze amintirea Holocaustului.
101
răspuns cu „Noi putem simţi *unii pentru alţii* într-o măsură mult mai mare decât pot ele". Această substituire ne-ar permite să desprindem sugestia lui Christos că iubirea e mai importantă decât cunoaşterea, de sugestia neo-platonică potrivit căreia cunoaşterea adevărului ne face liberi. Căci atâta tîmp cât credem că există o putere anistorică ce înlesneşte dreptatea - o putere numită adevăr sau raţionalitate - nu vom fi în stare să depăşim fundaţionalismul.
Cel mai bun şi, probabil, unicul argument pentru a depăşi fundaţionalismul este cel pe care l-am sugerat deja: ar fi mult mai eficient să procedăm astfel, deoarece ne-ar permite să ne concentrăm energia asupra manipulării sentimentelor, asupra educaţiei sentimentale. Acest gen de educaţie îi familiarizează unii cu alţii pe oamenii de diferite genuri, astfel încât ei sunt mai puţin tentaţi să-i considere pe cei diferiţi de ei înşişi ca fiind doar cvasi-umani. Scopul acestui gen de manipulare a sentimentelor este acela de a extinde referinţa termenilor „genul nostru de oameni" şi „oameni ca noi". Tot ceea ce pot să fac pentru a completa acest argument al eficienţei sporite este să ofer o sugestie despre modul în care Platon a reuşit să ne convingă de faptul că cunoaşterea adevărurilor universale conta atât de mult cât a crezut el.
Pentru Platon sarcina filosofului era aceea de a răspunde la întrebări de genul „De ce trebuie să fiu moral? De ce este raţional să fiu moral? De ce este în interesul meu să fiu moral? De ce este în interesul fiinţelor morale ca atare să fie morale?" El a crezut acest lucru deoarece a crezut că cel mai bun mod de a trata cu oameni ca Thrasymachus şi Gorgias era acela de a le demonstra că au un interes de care nu sunt conştienţi, un interes de a fi raţionali, de a dobândi cunoaşterea-de-sine. Prin urmare, Platon ne-a împovărat cu o distincţie între eul adevărat şi cel fals. Pe vremea lui Kant această distincţie a fost prefăcută într-o distincţie între obligaţia morală categorică, rigidă şi interesul propriu flexibil, determinabil empiric. Filosofia morală contemporană este încă încărcată de această opoziţie dintre interesul propriu şi moralitate, o opoziţie care face greu de realizat că mândria mea de a aparţine unei culturi a drepturilor umane nu este mai exterioară eului meu decât dorinţa mea de succes financiar sau sexual.
Ar fi fost mai bine dacă Platon ar fi decis, aşa cum urma să decidă Aristotel, că nu prea era nimic de făcut cu oameni ca Trasymachus şi Callicles. Insistând că el îi poate reeduca pe oamenii care s-au maturizat fără a dobândi sentimentele morale adecvate, invocând o putere
102
superioară sentimentului, puterea raţiunii, Platon a pornit filosofia morală pe picior greşit. El i-a determinat pe filosofii morali să se concentreze asupra figurii destul de rare a psihopatului, persoana care nu are nici un interes pentru nici o fiinţă umană cu excepţia propriei persoane. Filosofia morală a neglijat sistematic cazul mult mai comun: persoana care tratează impecabil un grup destul de restrâns de bipede fără pene, dar care rămâne indiferentă la suferinţa celor din afara acestui grup, a celor pe care îi consideră pseudo-umani .
Platon a aranjat astfel lucrurile încât filosofii morali să creadă că au eşuat în cazul în care nu reuşesc să-1 convingă pe egoistul raţional că n-ar trebui să fie egoist - să-1 convingă vorbindu-i despre adevă-ratul său eu, din nefericire neglijat. însă nu egoistul raţional este problema. Problema este sârbul galant şi onorabil care îi consideră pe musulmani câini circumcişi. Este soldatul curajos şi bunul camarad care îi iubeşte pe colegii săi şi este iubit de aceştia, dar care consideră femeile târfe şi scorpii periculoase şi rău-voitoare.
Platon a considerat că modalitatea de a-i face pe oameni să fie mai binevoitori unii cu alţii era aceea de a indica ce au toţi în comun -raţionalitatea. însă nu e de prea mare ajutor să le arătăm oamenilor pe care tocmai i-am descris, că mulţi musulmani şi multe femei sunt bune la matematică sau inginerie sau jurisprudenţă. Tinerii huligani naziști, resentimentari, erau cât se poate de conştienţi că mulţi evrei erau inteligenţi şi învăţaţi, dar asta n-a făcut decât să sporească plăcerea pe care o resimţeau bătându-i pe aceşti evrei. Nici nu e de prea mare ajutor să-i determinăm pe aceşti oameni să-1 citească pe Kant şi să fie de acord că n-ar trebui să trateze agenţii raţionali ca simple mijloace. Căci totul depinde de cine contează drept individ uman, drept agent raţional în singurul sens relevant - sensul în care acţiunea raţională este sinonimă cu calitatea de membru al comunităţii *noastre morale.*
Până de curând, pentru majoritatea albilor, cei mai mulţi negri nu au contat în acest sens. Până

aproximativ în secolul al XVII-lea, pentru majoritatea creştinilor, cei mai mulţi păgâni nu au contat în

[9] Nietzsche a avut dreptate să ne reamintească de faptul că „aceeaşi oameni care ***inter*** *pares* sunt atât de sever ţinuţi în frâu prin obiceiuri, veneraţie, tradiţie, recunoştinţă şi încă mai mult prin supraveghere reciprocă şi invidie, care pe de altă parte în relaţiile dintre ei se manifestă atât de ingenios în ceea ce priveşte respectul, stăpânirea de sine, delicateţea, fidelitatea, mândria şi prietenia - în afara cercului lor, acolo unde începe ceea ce le este străin, nu sunt cu mult mai buni decât fiarele dezlănţuite" *(Genealogia moralei,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, trad. Liana Micescu, Prima disertaţie, „Bine şi rău", „Bun şi rău", secţ. 11, p. 317).

acest sens. Pentru nazişti evreii nu au contat. Pentru majoritatea bărbaţilor din ţările în care venitul anual mediu este mai puţin de două mii de lire, cele mai multe femei încă nu contează în acest sens. Ori de câte ori rivalităţile tribale şi naţionale devin importante, membrii triburilor şi naţiunilor rivale nu vor conta în acest sens. Relatarea lui Kant despre respectul cuvenit agenţilor raţionali ne spune că trebuie să extindem respectul pe care îl simţim pentru oameni asemeni nouă la toate bipedele fără pene. Aceasta este o sugestie excelentă, o bună formulă de a seculariza doctrina creştină a fraternităţii umane. Dar ea n-a fost niciodată sprijinită de un argument bazat pe premise neutre şi nici nu va fi vreodată. în afara cercului culturii europene post-ilumi-niste, cercul oamenilor relativ siguri şi în siguranţă, care, timp de două sute de ani, şi-au manipulat sentimentele unii altora, majoritatea oamenilor sunt pur şi simplu incapabili să înţeleagă de ce se presupune că simpla calitate de membru al unei specii biologice este suficientă pentru calitatea de membru al unei comunităţi morale. Aceasta nu pentru că nu sunt îndeajuns de raţionali. Ci pentru că, în mod tipic, ei trăiesc într-o lume în care ar fi prea riscant - într-adevăr, ar fi adesea extrem de periculos - să permită sentimentului lor de comunitate morală să se întindă dincolo de familia, clanul sau tribul lor.

Pentru a-i determina pe albi să fie mai binevoitori cu negrii, bărbaţii cu femeile, sârbii cu musulmanii, heterosexualii cu homosexualii, pentru a ajuta specia noastră să se unească în ceea ce Rabossi numeşte o „comunitate planetară" dominată de o cultură a drepturilor omului, nu e de nici un folos să spunem împreună cu Kant: băgaţi de seamă că ceea ce aveţi în comun, umanitatea voastră, este mult mai importantă decât aceste diferenţe triviale. Căci oamenii pe care încercăm să-i convingem vor răspunde că ei nu observă nimic de acest gen. Pentru astfel de oameni sugestia că ar trebui să trateze pe cineva cu care nu sunt înrudiţi ca şi cum le-ar fi frate, sau pe un negru ca şi cum ar fi alb, sau pe un homosexual ca şi cum ar fi normal, sau pe un păgân ca şi cum are fi un creştin, constituie o ofensă *morală.* Ei sunt ofensaţi de sugestia de a-i trata pe oamenii pe care nu-i consideră umani, ca şi cum aceştia ar fi umani. Ei sunt neîncrezători atunci când utilitariştii le spun că toate plăcerile şi durerile si mţ ite de membrii speciei noastre biologice sunt la fel de relevante pentru deliberarea morală, sau când kantienii le spun că abilitatea de a se angaja într-o astfel de deliberare este suficientă pentru calitatea de membru al comunităţii morale. Replica lor este că aceşti filosofi par să uite de distincţii morale strigător la cer de evidente, distincţii pe care orice persoană decentă le-ar trasa.

Această replică nu este doar un dispozitiv retoric şi nici nu este în vreun un fel iraţională. Ea este sinceră. *Identitatea* acestor oameni, oamenii pe care noi am vrea să-i convingem să se alăture culturii noastre eurocentrice a drepturilor omului, este strâns legată de sentimentul lor a ceea ce *nu* sunt. Majoritatea oamenilor - în special oamenii relativ neinfluenţaţi de iluminismul european-pur şi simplu nu se consideră, mai întâi de toate, drept o fiinţă umană. Ei se consideră, în schimb, drept un anumit gen *bun* de fiinţă umană - un gen definit printr-o opoziţie explicită faţă de un anumit gen rău. Esenţial pentru sentimentul lor a ceea ce sunt, este faptul că ei *nu* sunt păgâni, *nici* homosexuali, *nici* femei, *nici* paria. Tocmai în măsura în care ei sunt săraci şi în măsura în care vieţile lor sunt supuse permanent riscului, le rămâne prea puţin altceva pentru a-şi menţine respectul de sine, decât mândria de a nu fi ceea ce nu sunt. încă de pe vremea în care termenul de „fiinţă umană" era sinonim cu „membru al tribului nostru", noi ne-am gândit întotdeauna la fiinţele umane în termeni de membrii paradigmatici ai speciei. Ne-am comparat pe *noi,* fiinţele umane *reale,* cu specimene rudimentare sau pervertite sau deformate ale umanităţii.

Nouă, intelectualilor eurocentrici, ne place să sugerăm că noi, indivizii umani paradigmatici, am depăşit acest parohialism primitiv folosind acea facultate umană paradigmatică, raţiunea. Prin urmare, noi spunem că eşecul în a fi de acord cu noi se datorează „prejudecăţii". Faptul că folosim aceşti termeni în acest mod ne-ar putea determina să dăm aprobativ din cap atunci când Colin McGinn ne spune, în introducerea la cartea sa recentă[10], că a învăţa să distingem binele de rău nu e la fel de greu ca a învăţa franceza. Singurele obstacole în a fi de acord cu viziunile sale morale, explică McGinn,

sunt prejudecata şi superstiţia.
Putem înţelege desigur ce vrea să spună McGinn: dacă, asemeni multora dintre noi, predaţi studenţilor care au fost educaţi în umbra Holocaustului, educaţi să creadă că prejudecata împotriva grupurilor rasiale este un lucru teribil, nu este prea greu să-i convertiţi la concepţiile liberale standard despre avort, drepturile homosexualilor şi altele asemenea. Aţi putea chiar să-i faceţi să nu mai mănânce animale. Tot ceea ce aveţi de făcut este să-i faceţi să nu mai mănânce animale. Tot ceea ce aveţi de făcut este să-i convingeţi că toate
[10] Colin McGinn, *Moral Literacy: or, How to Do the Right Thing* (London: Duckworth, 1992), 16.

argumentele de partea cealaltă fac apel la consideraţii „irelevante din punct de vedere moral". Voi faceţi acest lucru manipulându-le sentimentele de aşa manieră încât să se imagineze în pielea celor dispreţuiţi şi oprimaţi. Astfel de studenţi sunt deja atât de binevoitori încât sunt nerăbdători să-şi definească identitatea în termeni non-exclusi-viști. Singurii oameni faţă de care aceşti studenţi întâmpină dificultăţi în a fi binevoitori, sunt cei pe care îi consideră iraţionali - funda-mentalistul religios, violatorul surâzător, sau skinhead-ul fudul.
A produce, în toate părţile lumii, generaţii de astfel de studenţi binevoitori, toleranţi, înstăriţi, de nădejde, cu respect faţă de alţii, este tocmai lucrul de care avem nevoie - într-adevăr, *tot* ceea ce este necesar - pentru a înfăptui o utopie iluministă. Cu cât putem creşte mai mulţi astfel de tineri, cu atât mai puternică şi mai globală va deveni cultura noastră a drepturilor omului. însă nu este o idee bună să-i încurajăm pe aceşti studenţi să-i eticheteze drept „iraţionali" pe oamenii intoleranţi pe care au dificultăţi în a-i tolera. Căci acest epitet platonic-kantian ne sugerează că, doar cu puţin mai mult efort, partea bună şi raţională a sufletelor acestor oameni, ar fi putut triumfa asupra părţii rele şi iraţionale. El sugerează că noi, oamenii buni, ştim ceva pe care aceşti oameni răi nu-l ştiu şi că, probabil, faptul că nu-l ştiu este vina lor. La urma urmelor, nu trebuiau decât să gândească un pic mai mult, să fie un pic mai conştienţi-de-sine, un pic mai raţionali.
Insă credinţele oamenilor răi nu sunt mai mult sau mai puţin „iraţionale" decât credinţa că rasa, religia, gender-ul şi preferinţa sexuală sunt toate irelevante din punct de vedere moral - că toate acestea sunt întrecute de calitatea de membru al speciei biologice. Aşa cum este el folosit de către filosofi ca McGinn, termenul „comportament iraţional" nu înseamnă altceva decât „comportament pe care noi îl dezabrobăm atât de mult încât spada noastră se răsuceşte atunci când suntem întrebaţi *de ce* nu suntem de acord cu el". Prin urmare, ar fi mai bine să-i învăţăm pe studenţii noştri că aceşti oameni răi nu sunt mai puţin raţionali, nu au o minte mai puţin limpede, nu au mai multe prejudecăţi decât noi, oamenii buni, care respectăm Alteritatea. Problema oamenilor răi este mai degrabă aceea că ei n-au fost atât de norocoşi ca noi, în privinţa circumstanţelor educaţiei lor. în loc să îi tratăm drept iraţionali pe toţi aceşti oameni care încearcă să-l găsească şi să-l ucidă pe Salman Rushdie, ar trebui să-i considerăm ca fiind privaţi de ceva.
Fundaţionaliştii îi consideră pe aceşti oameni ca fiind privaţi de adevăr, de cunoaştere morală. Dar ar fi mai bine - mai concret, mai specific, mai sugestiv pentru posibile remedii - să-i considerăm ca

fiind privaţi de două lucruri mai concrete: siguranţă şi compasiune. Prin „siguranţă" înţeleg condiţii de viaţă suficient de lipsite de risc pentru a face ca diferenţa unui individ în raport cu alţii să fie neesenţială pentru respectul-de-sine al acestuia, pentru sentimentul valorii sale. De aceste condiţii s-au bucurat, mult mai mult decât oricine altcineva, nord-americanii şi europenii - oamenii care au inventat cultura drepturilor omului. Prin „compasiune" înţeleg acel gen de reacţii de care atenienii au avut mai multe după, decât înainte de a vedea piesa lui Eschil, *Perşii,* genul de care albii din Statele Unite au avut mai multe după, decât înainte de a citi *Coliba unchiului Tom,* genul de care noi avem mai multe după vizionarea unor programe de televiziune despre genocidul din Bosnia. Siguranţa şi compasiunea merg mână în mână din aceleaşi motive pentru care pacea şi productivitatea economică merg mână în mână. Cu cât sunt mai dure lucrurile, cu atât trebuie să te temi mai mult, cu cât este mai periculoasă situaţia în care te afli, cu atât mai puţin îţi poţi permite timpul sau efortul de a te gândi cum stau lucrurile în cazul oamenilor cu care nu te identifici imediat. Educaţia sentimentală funcţionează numai la nivelul oamenilor care se pot relaxa suficient pentru a asculta.
Dacă eu şi Rabossi avem dreptate în a considera fundaţionalismul drepturilor omului demodat, atunci Hume este un consilier mai bun decât Kant când e vorba să stabilim cum putem noi, intelectualii, să grăbim venirea unei utopii iluministe, după care au tânjit amândoi. Dintre filosofii contemporani, cel mai bun consilier mi se pare a fi Annette Baier. Baier îl descrie pe Hume drept „filosoful moral al femeii", deoarece Hume a susţinut că „pasiunea corectată (uneori corectată prin reguli) şi nu raţiunea care discerne legi, este capacitatea morală fundamentală"[11]. Baier ar vrea să scăpăm atât de ideea platonică potrivit căreia avem un eu adevărat, cât şi de ideea kantiană că a fi moral este raţional. în ajutorul acestui proiect, ea ne sugerează să considerăm că „încrederea" şi nu „obligaţia", este noţiunea morală fundamentală. Această substituire ar însemna să considerăm răspândirea culturii drepturilor omului nu drept o chestiune de a deveni din ce în ce mai conştienţi de cerinţele legii morale, ci mai degrabă drept ceea ce Baier numeşte „un progres al sentimentelor"[12]. Acest progres
" Annette Baier, „Hume, the Women's Moral Theorist?" în *Women and Moral Theory,* ed. Eva Kitay şi Diana Meyers (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1987), 40.

[12] Cartea lui Baier despre Hume este intitulată *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press,
107
constă într-o abilitate crescândă de a considera că asemănările dintre noi înşine şi oameni foarte diferiţi de noi, depăşesc în importanţă diferenţele. El este rezultatul a ceea ce eu am numit „educaţie sentimentală". Asemănările relevante nu ţin de faptul că împărtăşim un eu adevărat, profund, care ilustrează adevărata umanitate, ci sunt asemănări mărunte, superficiale cum ar fi iubirea pentru părinţii noştri şi copiii noştri - asemănări care nu ne deosebesc în nici un mod interesant de multe dintre animalele nonumane.

Totuşi, pentru a accepta sugestiile lui Baier trebuie să depăşim ideea noastră că sentimentul este o forţă prea slabă şi că e necesar ceva mai puternic. Această idee că raţiunea este „mai puternică" decât sentimentul, că numai o insistenţă asupra caracterului necondiţionat al obligaţiei morale are puterea să schimbe fiinţele umane în mai bine, este foarte persistentă. Cred că această persistenţă se datorează în principal unei realizări semi-conştiente că dacă lăsăm speranţele noastre în progresul moral pe seama sentimentului, le lăsăm de fapt pe seama *condescendenţei.* Căci ne vom baza mai degrabă pe cei care au puterea să schimbe lucrurile - oameni ca bogaţii abolţionişti ai Noii Anglii sau făpturi foarte miloase ca Robert Owen şi Friedrich Engels - decât pe ceva care are putere asupra *lor.* Va trebui să acceptăm faptul că soarta femeilor din Bosnia depinde de reuşita jurnaliştilor de televiziune în a face pentru ele ceea ce Hariet Beecher Stowe a făcut pentru sclavii negri - de reuşita acestor jurnalişti în a ne face pe noi, audienţa din ţările sigure, să simţim că aceste femei seamănă mai mult cu noi, mai mult cu fiinţele umane reale, decât crezuserăm.

A ne baza mai degrabă pe sugestiile sentimentului decât pe comenzile raţiunii, înseamnă a-i considera pe oamenii puternici drept încetând treptat să-i mai asuprească pe alţii sau să încurajeze asuprirea altora, din pură bunăvoinţă şi nu din obedienţă faţă de legea morală. Dar este revoltător să credem că singura noastră speranţă într-o societate decentă constă în îndulcirea sufletelor pline de sine ale unei clase libere. Noi vrem mai degrabă ca progresul moral să izbucnească de jos, decât să aşteptăm răbdători condescendenţă de sus. Rămăşiţa

1991). Concepţia lui Baier referitoare Ia caracterul necorespunzător al celor mai multe dintre încercările filosofilor morali contemporani de a se desprinde de Kant, reiese cel mai clar atunci când ea îl caracterizează pe Allan Gibbard (în cartea lui *Wise Choises, Apt Feelings)* drept concentrându-se „asupra sentimentelor pe care ni le-a lăsat moştenire o religie patriarhală" şi spune că „Hume l-ar judeca pe Gibbard în calitatea sa de filosof moral, drept, în esenţă, un teolog deghizat într-un coleg expresivist" (312).
108
de popularitate a ideii kantiene de „obligaţie morală necondiţionată" -obligaţie impusă de forţe anistorice noncontingente, profunde - mi se pare că se datorează aproape în întregime aversiunii noastre faţă de ideea că oamenii aflaţi în vârf deţin viitorul în mâinile lor, că totul depinde de ei, că nu există nimic mai puternic la care să putem apela împotriva lor.

Asemeni oricui altcuiva, şi eu prefer o modalitate de a înfăptui utopia care să pornească de jos-în-sus, o răsturnare rapidă de forţe, care îl vor face pe cel din urmă cel dintâi. însă de fapt nu cred că aceasta este modalitatea în care utopia va lua naştere. Nici nu cred că preferinţa noastră pentru această modalitate conferă vreun suport ideii că proiectul iluminist se află în adâncurile fiecărui suflet uman. De ce ne face prin urmare această preferinţă să rezistăm la gândul că sentimentalismul ar putea fi cea mai bună armă de care dispunem? Cred că Nietzsche a dat răspunsul corect la această întrebare: noi rezistăm din resentiment. Noi *detestăm* ideea că va trebui să aşteptăm ca cei puternici să-şi întoarcă privirea lor răutăcioasă spre suferinţa celor slabi, să-şi deschidă încet inimile lor mici şi secate. Noi sperăm cu disperare că există ceva mai tare şi mai puternic care îi va *răni* pe cei puternici dacă *nu* fac aceste lucruri - dacă nu un Dumnezeu răzbunător, atunci un proletariat înfuriat răzbunător sau, cel puţin un superego răzbunător, sau, pe puţin, majestatea ofensată a tribunalului raţiunii practice pure al lui Kant. Speranţa disperată într-un aliat noncontingent şi puternic este, potrivit lui Nietzsche, miezul comun al platonismului, al insistenţei religioase asupra omnipotenţei divine şi al filosofiei morale kantiene[1] .

Cred că Nietzsche a pus degetul pe rană când a propus acest diagnostic. *Tot* ceea ce se află în spatele pretenţiei kantiene că nu e doar mai binevoitor, dar şi mai *raţional,* să includem şi nu să excludem străinii din cadrul comunităţii noastre morale, este ceea ce Santayana a numit „supranaturalism", confuzia dintre idealuri şi putere. Totuşi, chiar dacă suntem de acord cu Nietzsche şi Santayana asupra acestei chestiuni, nu înseamnă că avem un motiv să întoarcem spatele proiectului iluminist, aşa cum a

făcut Nietzsche. Nici nu avem vreun motiv să fim pesimişti, în mod sardonic, cu privire la şansele acestui proiect, aşa cum sunt unii admiratori ai lui Nietzsche, cum ar fi Santayana, Ortega, Heidegger, Strauss şi Foucault.

[13] Diagnosticul lui Nietzsche este întărit de faimosul argument al lui Elizabeth Anscombe, potrivit căruia, ateii nu sunt îndreptăţiţi la termenul de „obligaţie morală".

Căci deşi Nietzsche a avut perfectă dreptată să considere insistenţa lui Kant asupra caracterului necondiţionat drept o expresie a resentimentului, el n-a avut dreptate să trateze creştinismul şi epoca revoluţiilor democratice drept semne ale degenerării umane. Din păcate, el şi Kant au împărtăşit ceva pe care nici unul nu 1-a împărtăşit cu Harriet Beecher Stowe - ceva pe care Iris Murduch 1-a numit „uscăciune", iar Jacques Derrida 1-a numit „falogocentrism". Elementul comun în gândirea ambilor filosofi a fost o dorinţă de puritate. Acest gen de puritate nu constă numai în a fi autonom, stăpân pe sine, dar şi în a avea acel gen de auto-suficienţă conştientă de sine pe care Sartre o descrie ca pe sinteza perfectă dintre în-sine şi pentru-sine. Aşa cum a arătat Sartre, această sinteză ar putea fi atinsă numai dacă ne-am debarasa de tot ceea ce este lipicios, murdar, ud, sentimental şi efeminat.

Deşi această dorinţă de puritate virilă îl leagă pe Platon de Kant, dorinţa de a reuni într-un cosmopolis cât mai multe genuri diferite de oameni, îl leagă pe Kant de Stowe. în istoria gândirii morale Kant reprezintă un stadiu de tranziţie între încercarea lipsită de speranţă de a-1 acuza pe Thrasymachus de iraţionalitate şi încercarea promiţătoare de a considera fiecare nou biped fără pene care ni se alătură, ca pe unul de-al nostru. Greşeala lui Kant a fost aceea de a crede că singura modalitate de a păstra o versiune modestă, temperată, nonfanatică a fraternităţii creştine, după ce am scăpat de credinţa creştină, era aceea de a reînvia temele gândirii filosofice precreştine. El a vrut să obţină prin cunoaşterea unui eu esenţial ceea ce poate fi obţinut doar prin continua împrospătare şi recreare a eului, prin interacţiunea cu euri cât se poate de diferite de el.

Kant a îndeplinit acel gen neplăcut de act de echilibrare, care este necesar în perioade de tranziţie. Proiectul său a mediat între o tradiţie raţionalistă muribundă şi viziunea unei lumi democratice noi, lumea a ceea ce Rabossi numeşte „fenomenul drepturilor umane". O dată cu apariţia acestui fenomen, actul de echilibrare al lui Kant a devenit demodat şi irelevant. Suntem acum într-o poziţie bună să lăsăm la o parte ultimele vestigii ale ideii că fiinţele umane se disting mai degrabă prin capacitatea de a cunoaşte decât prin capacitatea pentru prietenie şi căsătorie mixtă, că ele se disting prin raţionalitate riguroasă mai degrabă decât prin sentimentalism flexibil. Dacă facem acest lucru vom abandona ideea potrivit căreia cunoaşterea garantată a unui adevăr despre ceea ce avem noi în comun este o condiţie necesară pentru educaţia morală, precum şi ideea unei motivaţii specific

morale. Dacă facem toate aceste lucruri, atunci vom considera că lucrarea lui Kant *Fundamentele metafizicii moravurilor* a păstrat locul pentru *Coliba unchiului Tom* - că ea este o concesie făcută aşteptărilor unei epoci intelectuale în care căutarea cunoaşterii cvasi-ştiin-ţifice părea cel mai bun răspuns la exclusivismul religios[14].

Din păcate mulţi filosofi, în special în lumea vorbitoare de limba engleză, mai sunt încă ataşaţi de insistenţa platonică asupra faptului că principala datorie a fiinţelor umane este să *cunoască.* Această insistenţă a fost ancora de salvare de care Kant şi Hegel au crezut că trebuie să ne agăţăm[15]. întocmai cum în perioada dintre Kant şi Hegel filosofii germani s-au văzut salvând raţiunea de Hume, mulţi filosofi vorbitori de limba engleză se văd salvând raţiunea de Derrida. Dar cu

[14] Vezi Jane Tompkins, *Sensational Designs: the Cultural Work of American Fiction,* 1790-1860 (New York: Oxford University Press, 1985), pentru o tratare a romanului sentimental care se potriveşte cu punctul de vedere pe care eu încerc să-1 apăr aici. în capitolul ei despre Stowe, Tompkins spune că îi cere cititorului „să înlăture nişte categorii familiare pentru evaluarea ficţiunii - complicaţia stilistică, subtilitatea psihologică, complexitatea epistemologică - şi să considere romanul sentimental nu drepturi artificiu al eternităţii răspunzător în faţa anumitor criterii formale şi a anumitor preocupări psihologice şi filosofice, ci drept o întreprindere politică, la jumătatea drumului între predică şi teorie socială, care nu numai codifică, dar şi încearcă să modeleze valorile timpului său" (126).

Opoziţia pe care o trasează Tompkins între autori ca Stowe şi „autori de sex masculin, cum ar fi Thoreau, Whitman şi Melville, care sunt celebraţi ca modele de intelectuali îndrăzneţi şi onești" (124), este comparabilă cu opoziţia dintre utilitatea publică şi perfecţiunea privată, pe care eu am încercat să o trasez în lucrarea mea *Contingenţă, ironie şi solidaritate* (Editura AII, Bucureşti, 1998, trad. Corina Sorana Ștefanof). Consider *Coliba unchiului Tom* şi *MobyDick* drept realizări la fel de strălucite, încercări pe care n-ar trebui să le aşezăm în ordine ierarhică, deoarece ele servesc scopuri foarte diferite. A dezbate care din ele este un roman mai bun e ca şi cum am dezbate care este tratatul filosofic superior: *Despre libertate* al lui Mill sau *Fragmente Filosofice* al lui Kierkegaard.

[15] Tehnic vorbind, Kant a negat desigur cunoaşterea pentru a face loc credinţei morale. Dar ce altceva este filosofia morală

transcendentală dacă nu tocmai garanţia că imperativul noncognitiv furnizat via conştiinţa morală comună dovedeşte existenţa unei realităţi a raţiunii - o realitate despre ce înseamnă a fi o fiinţă umană, un agent raţional, o fiinţă care e ceva mai mult decât un mănunchi de determinaţii spaţio-temporale? Kant n-a reuşit niciodată să explice cum de rezultatul filosofiei transcendentale a putut fi cunoaşterea, dar n-a fost niciodată în stare să renunţe la încercarea de a pretinde în continuare o astfel de cunoaştere. Asupra proiectului german de apărare a raţiunii împotriva lui Hume, vezi Fred Beiser, *The Fate ofReason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987).

înţelepciunea retrospectivei şi cu ajutorul lui Baier, am învăţat să-1 interpretăm pe Hume nu ca pe o persoană periculoasă care atacă instituţii şi credinţe tradiţionale preţuite, ci ca pe cel mai naiv, cel mai flexibil, cel mai puţin falogocentric gânditor al iluminismului. Bănuiesc că într-o bună zi urmaşii noştri şi-ar dori ca contemporanii lui Derrida să fi fost în stare să-1 citească nu ca pe o persoană friovolă, ci mai degrabă ca pe un educator sentimental, ca pe un alt „filosof moral al femeilor"[16].

Dacă urmăm sfatul lui Baier, vom considera că sarcina educatorului moral nu este aceea de a răspunde la întrebarea egoistului raţional „De ce ar trebui să fiu moral?", ci aceea de a răspunde la întrebarea pusă mult mai des „De ce ar trebui să-mi pese de un străin, de o persoană care nu este înrudită cu mine, o persoană ale cărei obiceiuri le găsesc dezgustătoare?" Răspunsul tradiţional la întrebarea din urmă este „Deoarece înrudirea şi obiceiul sunt irelevante din punct de vedere moral, irelevante pentru obligaţiile impuse de recunoaşterea calităţii de membru al aceleiaşi specii". Acesta n-a fost niciodată prea convingător de vreme ce evită problema în discuţie: aceea dacă simpla calitate de membru al speciei *este,* de fapt, un surogat suficient pentru înrudirea mai strânsă. Pe deasupra, acest răspuns ne lasă complet descoperiţi în faţa replicii supărătoare a lui Nietzsche: *această* noţiune universalistă, va zâmbi ironic Nietzsche, n-ar fi putut trece decât prin mintea unui sclav - sau, probabil, a unui intelectual, un preot al cărui respect de sine şi subzistenţă ar depinde de reuşita lui în a ne convinge pe restul dintre noi să acceptăm un paradox sacru, indiscutabil, categoric.

Un gen mai bun de răspuns este genul de povestire sentimentală, tristă, lungă, care începe cu „Pentru că aşa ar fi dacă ai fi în situaţia ei - dacă ai fi departe de casă, printre străini", sau „Pentru că ea ar putea deveni nora ta" sau „Pentru că mama ei ar suferi după ea". Astfel de povestiri, repetate şi modificate de-a lungul secolelor ne-au determinat pe noi, oamenii bogaţi, siguri, puternici, să-i tolerăm şi chiar să-i preţuim pe oamenii lipsiţi de putere - oamenii a căror apariţie sau obiceiuri sau credinţe ni s-au părut la început o insultă la adresa

[16] Am dezbătut relaţia dintre Derrida şi feminism în „Deconstruction, Ideology and Feminism: A Pragmatist View", *Hypatia* 8 (1993), 96-103 şi, de asemenea, în răspunsul meu la Alexander Nehamas în *Lire Rorty* (Paris: Eclat, 1992). Cred că Richard Berstein are în esenţă dreptate atunci când îl interpretează pe Derrida drept moralist, deşi Thomas McCarthy are dreptate când afirmă că deconstrucţia nu are nici o utilitate politică.

propriei noastre identităţi morale, a sentimentului nostru al limitelor schimbării umane.

Pentru oamenii care, asemeni lui Platon şi Kant, cred într-un adevăr despre ceea ce înseamnă a fi o fiinţă umană, adevăr ce poate fi stabilit pe cale filosofică, o operă bună rămâne incompletă atâta timp cât n-am răspuns la întrebarea „Da, dar am eu oare vreo *obligaţie morală* faţă de ea?" Pentru oameni ca Hume şi Baier, a pune această întrebare este un semn de imaturitate intelectuală. Dar noi vom continua să punem această întrebare atâta timp cât suntem de acord cu Platon că ceea ce ne face umani este tocmai abilitatea noastră de a *cunoaşte.*

Platon a scris cu mult timp în urmă, într-o vreme în care noi, intelectualii, trebuia să pretindem că suntem succesori ai preoţilor, trebuia să pretindem că ştim ceva destul de ezoteric. Hume a făcut tot posibilul să ne debaraseze de această pretenţie. Baier, care mi se pare atât cea mai originală cât şi cea mai folositoare dintre filosofii morali contemporani, încă mai încearcă să ne debaraseze de ea. Cred că în cele din urmă, Baier ar putea reuşi, căci ea are de partea ei istoria ultimilor două sute de ani de progres moral. Aceste două secole sunt cel mai uşor înţelese nu ca o perioadă de aprofundare a înţelegerii naturii raţionalităţii sau a moralităţii, ci mai degrabă ca una în care a avut loc un progres uluitor de rapid al sentimentelor, în care a devenit mult mai uşor ca noi să fim instigaţi la acţiune prin povestiri triste şi sentimentale.

Raţionalitate şi diferenţă culturală

în acest eseu dezbat câteva dintre problemele care se ivesc atunci când se spune despre unele culturi că sunt mai raţionale şi, prin urmare, mai bune decât altele. Aceste probleme se ivesc şi atunci când se spune despre unele culturi că sunt mai puţin raţionaliste şi, prin urmare, mai bune decât altele. Voi începe prin a distinge trei sensuri ale termenului „raţionalitate".

Raţionalitate i este numele unei abilităţi din care sepiile au mai mult decât amibele, din care fiinţele umane utilizatoare-de-limbaj au mai mult decât antropoidele non-utilizatoare-de-limbaj şi din care fiinţele umane înarmate cu tehnologie modernă au mai mult decât cele care nu sunt atât de înarmate: abilitatea de a face faţă mediului înconjurător prin ajustarea reacţiilor noastre la stimulii ambiantului în moduri complexe şi precise. Aceasta se numeşte uneori „raţiune tehnică" iar alteori „îndemânare în a supravieţui". Ea este neutră din punct de vedere etic, în sensul că această abilitate nu ne ajută de una singură să decidem cărei specii sau cărei culturi ar fi cel mai bine să-i aparţinem.

Raţionalitatea$_2$ este numele unui ingredient special suplimentar pe care fiinţele umane îl au iar animalele nu. Prezenţa acestui ingredient în interiorul nostru este un motiv să ne descriem pe noi înşine în termeni diferiţi de

cei pe care îi folosim pentru a descrie organismele nonumane. Această prezenţă nu poate fi redusă la o diferenţă în gradul în care posedăm raţionalitate. Ea este distinctă deoarece stabileşte ţeluri diferite de simpla supravieţuire; de exemplu, ne poate spune că ar fi mai bine să murim decât să facem anumite lucruri. Apelul la raţionalitatea$_2$ stabileşte mai degrabă o ierarhie evaluativă şi nu ajustează doar unele mijloace la scopuri considerate de la sine înţelese. Raţionalitatea$_3$ este aproximativ sinonimă cu toleranţa - cu abilitatea de a nu fi extrem de deconcertaţi de ceea ce este diferit de noi, de a nu răspunde agresiv la astfel de diferenţe. Această abilitate merge

mână în mână cu o disponibilitate de a ne modifica propriile obiceiuri - nu numai pentru a obţine mai mult din ceea ce ne-am dorit înainte, ci şi pentru a ne remodela într-un gen de persoană diferit, unul care vrea alte lucruri decât înainte. Ea merge de asemenea mână în mână cu o încredere în persuasiune mai degrabă decât în forţă, într-o înclinaţie spre a discuta lucrurile pe îndelete decât spre a ne certa, a distruge sau a proscrie. Ea este o virtute care le permite indivizilor şi comunităţilor să coexiste paşnic cu alţi indivizi şi comunităţi, trăind şi lăsând să trăiască, şi să îmbine moduri de viaţă noi, sincretice, împăciuitoare. Prin urmare, raţionalitatea în acest sens este considerată uneori, de către Hegel de exemplu, drept cvasi-sinonimă cu libertatea[17].

TRADIŢIA INTELECTUALĂ OCCIDENTALĂ a îmbinat deseori aceste trei sensuri ale „raţionalităţii". Se insinuează adesea că putem folosi limbajul şi, astfel, tehnologia, pentru a obţine ceea ce dorim - pentru a fi cât se poate de eficienţi în gratificarea propriilor dorinţe - numai pentru că avem ingredientul preţios, cvasi-divin, raţionalitatea$_2$, care le lipseşte rudelor noastre animalele. La fel de des se presupune că adaptabilitatea semnalată de raţionalitatea i este aceeaşi virtute ca toleranţa pe care am etichetat-o raţionalitate$_3$. Adică, se presupune că cu cât devenim mai ingenioşi în a ne adapta la circumstanţe prin sporirea gamei şi complexităţii răspunsurilor noastre la stimuli, cu atât vom deveni mai toleranţi la alte tipuri de fiinţe umane. Arunci când sunt grupate laolaltă toate cele trei sensuri ale „raţionalităţii", ar putea începe să ni se pară de la sine înţeles faptul că fiinţele umane care se pricep să se înarmeze cu mijloacele tehnice necesare pentru a-şi gratifica dorinţele, vor fi de asemenea în stare să adopte în mod automat dorinţele corecte - cele „conforme cu raţiunea" - şi vor da dovadă de toleranţă faţă de cei cu dorinţe alternative, deoarece ele vor înţelege

[17] Milan Kundera a descris o utopie îmbibată de raţionalitates, drept „paradisul indivizilor" preconizat de romanul european. Dezbat concepţia lui Kundera despre rolul romanului în contextul comparaţiei culturale est-vest în eseul meu „Heidegger, Kundera şi Dickens", *Pragmatism şifdosojiepost-nietzscheană* (Ed. Univers, Bucureşti, 2000, trad. Mihaela Căbulea), 112-136. Eu schiţez o versiune a acestui paradis drept „un colaj cu o structură complicată, de narcisism privat şi pragmatism public", un „bazar înconjurat de nenumărate cluburi private exclusive", la sfârşitul eseului meu „Despre etnocentrism: o replică lui Clifford Geertz", retipărit în cartea mea *Obiectivitate, relativism şi adevăr* (Ed. Univers, Bucureşti, 2000, trad. Mihaela Căbulea), 353-364.

cum şi de ce au fost dobândite aceste dorinţe indezirabile. Aceasta dă naştere sugestiei că locul din care provine cea mai mare parte a tehnologiei - Occidentul - este de asemenea locul din care trebuie să ne obţinem idealurile noastre morale şi virtuţile noastre sociale.

Există motive filosofice familiare precum şi motive politice familiare care ne fac să ne îndoim de această asimilare şi de sugestia rezultantă. Motivele filosofice sunt cele împărtăşite de pragmatiştii americani de odinioară ca Dewey şi de poststructuraliştii de ultimă oră ca Derrida şi constau mai ales în atacarea însăşi ideii de raţionalitate?. Aceste temeiuri sunt cele produse pe parcursul atacurilor familiare la adresa „raţionalismului", „falogocentrismului", „metafizicii prezenţei", „platonismului" şi aşa mai departe. Motivele politice sunt cele împărtăşite de oameni care cred, asemeni lui Roger Garaudy şi Ashis Nandy, că „ţările occidentale sunt bolnave"[18] - şi de către cei care cred, asemeni mie că, deşi nu e bolnav, se prea poate ca Occidentul să se fi împins pe sine şi pe restul lumii împreună cu el, la ananghie. Pentru acei liberali care sunt şi pragmatişti, aşa cum sunt eu, întrebările despre raţionalitate şi diferenţe culturale se reduc la întrebări despre relaţia dintre raţionalitatea, şi raţionalitatea$_3$. Noi abandonăm pur şi simplu ideea de raţionalitatea-

ACUM VREAU SĂ ÎMI ÎNDREPT ATENŢIA spre noţiunea de „cultură" şi să disting din nou trei sensuri ale termenului.

Culturai este pur şi simplu un set de obiceiuri de acţiune comun împărtăşite, acelea care le permit membrilor unei singure comunităţi umane să se înţeleagă atât de bine unii cu alţii şi cu mediul înconjurător, în acest sens al termenului, fiecare cazarmă militară, departament academic, închisoare, mănăstire, sat de fermieri, laborator ştiinţific, lagăr de concentrare, piaţă şi societate de comerţ are o cultură proprie. Mulţi dintre noi aparţinem mai multor culturi diferite - celei a oraşului nostru natal, celei a universităţii noastre, celei a intelectualilor cosmopolitani, celei a tradiţiei religioase în care am fost crescuţi, celor a organizaţiilor cărora le aparţinem sau a grupurilor cu care facem tranzacţii. în acest sens, „cultura" nu este numele unei virtuţi şi nici nu este în mod necesar numele a ceva pe care fiinţele umane îl posedă, iar restul animalelor nu. Etologii vorbesc cu tot atâta uşurinţă despre cultura

unor grupuri de paviene ca etnologii
[18] Roger Garaudy, Introducerea la cartea lui Ashis Nandy, *Traditions, Tyranny and Utopias* (Oxford: Oxford University Press, 1987), X.

despre cultura unui sat şi ambii înţeleg cam acelaşi lucru prin acest termen. în privinţa acestei neutralităţi între nonuman şi uman şi în privinţa absenţei unei forţe evaluative, cultura] seamănă cu raţionalitatea]. Există o diferenţă de complexitate şi bogăţie între cultura unui sat de fermieri şi cea a budismului, acelaşi tip de diferenţă care separă raţionalitatea) a amibei de cea a sepiei, dar nu o diferenţă de gen.
Cultura$_2$ este numele unei virtuţi. în acest sens „cultură" înseamnă ceva de genul „cultură înaltă". Foarte adesea prizonierii nu posedă prea multă astfel de cultură sau chiar deloc, dar locuitorii mănăstirilor şi universităţilor posedă adesea destul de multă. Indicii bune de posesie a culturi sunt o abilitate de a manipula idei abstracte din pur amuzament şi o abilitate de a vorbi pe larg despre valorile diferite ale genurilor extrem de diverse de pictură, muzică, arhitectură şi scriitură. Cultura$_2$ poate fi dobândită prin educaţie şi este un produs tipic al genului de educaţie rezervat membrilor mai bogaţi şi mai liberi ai societăţii. Ea este adesea asociată cu raţionalitatea$_3$, ca în sugestia lui Matthew Arnold că suavitatea şi lumina se potrivesc.
Cultura$_3$ este un sinonim aproximativ pentru ceea ce este produs ca rezultat al folosirii raţionalităţii$_2$. Este ceea ce, după toate probabilităţile, a luat-o constant înaintea „naturii" pe măsură ce istoria a progresat - înaintea a ceea ce noi împărtăşim cu animalele. Ea este depăşirea josniciei, a iraţionalităţii şi a animalului prin ceva universal uman, ceva pe care toate persoanele şi culturile sunt mai mult sau mai puţin capabile să-1 recunoască şi să-1 respecte. A spune că o cultural este mai „avansată" decât alta înseamnă a spune că a ajuns mai aproape, decât altă cultură], de realizarea a ceea ce este „esenţial uman", că este o expresie mai bună a ceea ce Hegel a numit „conştiinţa-de-sine a Spiritului Absolut", un exemplu mai bun de cultură$_3$. Ţelul istoriei este domnia universală a culturii$_3$.
Se sugerează adesea în zilele noastre că orice cultură] este, *ceteris paribus,* demnă de conservare. Dar această sugestie este deseori temperată de recunoaşterea faptului că există unele culturi - ca de exemplu, cele ale lagărelor de concentrare, bandelor criminale şi conspiraţiilor internaţionale ale bancherilor - fără de care ne-ar fi mult mai bine. Ea este de asemenea temperată uneori de sugestii ca cea citată mai devreme, că o cultural foarte vastă şi proeminentă este „bolnavă" sau „decadentă". Există o tensiune între ideea teoretică potrivit căreia orice lucru care are nevoie de o perioadă atât de lungă pentru a se dezvolta şi solidifica precum o cultural sau o specie de fiinţe vii, merită păstrat, şi necesitatea practică de a periclita şi

extermina anumite culturi (de exemplu Mafia, criminalii, naziştii) sau anumite specii (ca de exemplu, bacilul variolei, ţânţarul anofel, furnica de foc, şarpele din familia *Bungarus*[19]).
Mă îndoiesc că sugestia potrivit căreia oricare şi fiecare cultură, merită, *prima facie,* conservată, ar fi fost vreodată făcută dacă n-ar fi existat un anumit grad de confuzie între cele trei sensuri ale „culturii" pe care le-am caracterizat. în special, această sugestie n-ar fi fost făcută dacă nu am fi dobândit obiceiul de a considera diverse culturii drept opere de artă demne în mod automat de apreciere, drept exemple ale triumfului culturii$_3$ asupra naturii şi, astfel, de a deduce că eşecul în a aprecia şi preţui orice astfel de triumf este socotit un eşec în cultura2. Un astfel de eşec ar fi filistin, indiferent, o trădare atât a culturii$_2$ cât şi a cultur^.
Sugestia să tratăm fiecare cultură ca pe o operă de artă, care merită *prima facie* conservată de maniera în care merită orice operă de artă, este o sugestie relativ recentă, dar ea este foarte influentă printre intelectualii de stânga ai Occidentului contemporan. Ea merge mână în mână cu un sentiment de vinovăţie în privinţa „eurocentrismului" şi cu furia la adresa sugestiei că orice cultură ar putea fi considerată mai puţin „întemeiată" decât alta. După părerea mea, acest set de atitudini este o încercare de a păstra noţiunea kantiană de „demnitate umană" chiar şi după ce s-a renunţat la raţionalitatea$_2$. Este o încercare de a re-crea distincţia kantiană dintre valoare şi demnitate, considerând fiecare cultură umană, dacă nu chiar fiecare individ uman, ca având o valoare incomensurabilă - ca fiind înconjurată de o aură care, potrivit persoanelor culturalizate$_2$, înconjură operele de artă.
Totuşi, această versiune nonraţionalistă a kantianismului încearcă adesea să combine pretenţia că orice cultură e la fel de întemeiată ca oricare alta, cu pretenţia că unele culturii - sau cel puţin una, cea a Occidentului modern - sunt „bolnave" sau „sterile" sau „violente" sau „vide" - vide de orice ar fi acel element care le conferă celorlalte culturi] „întemeierea" lor. Susan Sontag, de exemplu, a susţinut că „rasa albă este cancerul planetei" - o metaforă care sugerează nevoia de chirurgie radicală, de extirpare, acelaşi gen de nevoie pe care noi o resimţim cu privire la bacilul variolei sau la şarpele din familia *Bungarus.*
Uneori, în discursul unor intelectuali contemporani de stânga se pare că numai culturile oprimate contează drept

culturii „reale" sau
[19] Şerpii din familia *Bungarus* sunt şerpi nocturni extrem de veninoşi, care trăiesc în Pakistan, India, în sud-estul Asiei şi în insulele adiacente. (Nota traducătorului)

„întemeiate"[20]. în mod similar, a existat o tendinţă printre europenii moderni, care se mândresc cu propria lor cultură$_2$ de a crede că numai operele de artă „dificile" şi „diferite" - de preferinţă produse în mansarde de către artişti respinşi, marginalizaţi - sunt exemple „reale" sau „întemeiate" de creativitate artistică. Aceasta este însoţită de sugestia că picturile uşor de înţeles ale membrilor bine întreţinuţi ai Royal Academy, sau telenovelele mult vizionate produse de scribi recompensaţi cu generozitate, nu se ridică la statutul de „artă". Printre intelectualii de stânga ai zilelor noastre, a fi culturalizaţi$_2$ înseamnă a fi în stare să considerăm că toate culturile oprimate - toate victimele colonialismului şi imperialismului economic - sunt mai valoroase decât orice a fost produs de către, sau în, Occidentul contemporan.
Această exaltare a non-Occidentului şi a celui oprimat mi se pare la fel de suspectă precum certitudinea imperialiştilor occidentali că toate celelalte forme de viaţă sunt „naive" în comparaţie cu cea a Europei moderne. Această din urmă certitudine depinde de ideea că puterea proprie de a suprima alte forme de viaţă este un indiciu al valorii propriei forme. Exaltarea dintâi depinde de o inferenţă rea pornind de la premisa că ceea ce conferă valoare culturilor nu are nici o legătură cu puterea, la concluzia că lipsa de putere, asemeni sărăciei, este un indiciu al valorii, şi a ceva cu adevărat auratic, ceva asemănător sfinţeniei. în următoarea secţiune a acestui eseu voi încerca să schiţez o concepţie pragmatistă despre diferenţa culturală care să evite ambele idei.
ÎN FORMA PE CARE A LUAT-O ÎN OPERELE celui mai important exponent al său, John Dewey, pragmatismul american a fost o încercare de a stabili o relaţie directă între categoriile gândirii morale şi politice şi cele folosite într-o descriere darwinisto-mendeleiană a evoluţiei biologice. Dewey i-a îmbinat pe Hegel şi Darwin. El a combinat concepţia lui Hegel despre istorie, ca povestirea privitoare la sporirea libertăţii umane, cu descrierea de către Darwin a evoluţiei, pentru a scăpa de universalismul comun lui Platon şi Kant şi de sensul pe care Hegel îl atribuie teleologiei imanente, ideea hegeliană potrivit
[20] Aceasta merge mână în mână cu o tendinţă de a încerca obţinerea unei „teorii a oprimării", o încercare a cărei probabilitate de a fi inutilă mi se pare la fel de mare ca şi în cazul teoriilor despre rău sau despre putere. Cred că abstracţia şi generalizarea au mers un pas prea departe în aceste încercări şi că trebuie să ne întoarcem înapoi la fundalul brut.

căreia „realul este raţionalul şi raţionalul este realul". Dewey a abandonat noţiunea de natură umană anistorică şi a înlocuit-o cu ideea că, recent, anumite mamifere au devenit capabile să-şi creeze un nou ambiant şi nu doar să reacţioneze la exigenţele ambientale.
In reafirmarea prelucrării de către Dewey a lui Darwin, găsesc că e util să folosesc termenul de „memă" - un termen recent popularizat de către Richard Dawkins şi Daniel Dennett. O memă este corespondentul cultural al unei gene. Cuvinte de aprobare morală, fraze muzicale, slogane politice, imagini stereotipe, epitete excesive, toate acestea sunt exemple de meme. întocmai cum triumful unei specii asupra alteia - abilitatea sa de a uzurpa spaţiul ocupat anterior de către cealaltă - poate fi considerat drept triumful unui set de gene, la fel şi triumful unei culturi asupra alteia poate fi considerat drept triumful unui set de meme. Din punct de vedere deweyan, nici unul din aceste două tipuri de triumf nu este un indiciu al vreunei virtuţi speciale - ca de exemplu, al „dreptului" de a triumfa sau al apropierii de ţelul Naturii sau al Istoriei. Ambele sunt simple rezultate ale unor înlănţuiri de circumstanţe contingente. Pentru Dewey, a vorbi despre „supravieţuirea celui mai adaptat" înseamnă doar a spune, în mod tautologic, că ceea ce supravieţuieşte supravieţuieşte. Nu înseamnă a insinua că există ceva diferit de luptele genelor şi memelor, care furnizează un criteriu cu ajutorul căruia să distingem rezultatele bune de rezultatele rele. Nici procesul evoluţiei nu are nimic de a face cu ierarhiile evaluative şi *mci,pace* Hegel, factorii care determină supravieţuirea meme-lor. Când un deweyan descrie istoria drept povestirea despre sporirea libertăţii umane, el nu spune că există o putere -raţionalitatea$_2$ - care favorizează într-un fel o atare libertate. El spune doar că, dată fiind ierarhia evaluativă furnizată de memele *noastre* -perspectiva istorică contingenţă a unei anumite culturii - evenimentele trecute şi posibilităţile viitoare sunt conectate în mod util printr-o naraţiune dramatică despre sporirea libertăţii, sporirea raţionalităţii$_3$. înainte de Dewey, Spencer încercase să asimileze o povestire triumfalistă despre dezvoltarea culturală cu o povestire darwinistă despre evoluţia biologică. însă Spencer a încercat să se agate de ceva de genul raţionalităţi şi de ceva de genul culturii$_3$. Adică, el a încercat să se agate de ideea unei teleologii imanente, una care furniza un criteriu universalist pentru „sănătatea" sau „bunătatea" unei dezvoltări evoluţioniste sau culturale. Aşa cum a spus Dewey într-un eseu despre Spencer în 1904, noţiunea lui Spencer de „ambient" nu era „decât traducerea 'naturii' metafizicienilor" şi, prin urmare, pentru el

evoluţia tinde încă spre un „'eveniment divin, îndepărtat, unic' - spre o finalitate, o permanenţă"[21]. Potrivit lui Dewey, Spencer a crezut „în natură ca forţă puternică, şi în raţiune ca având sarcina de a coopera cu natura şi nu de a i se opune prin invenţiile sale neînsemnate, voluntare, în vederea inaugurării erei progresului nestăvilit"[22]. Din contră, pentru Dewey, „Natura" nu era numele unei forţe, ci pur şi simplu cel al rezultatelor unei serii de întâmplări. „Raţiunea" nu era numele unui ingredient special suplimentar şi nici al ceva „natural" şi „esenţial" speciei noastre. Termenul nu denotă altceva decât un grad ridicat de raţionalitate |.

Pentru Dewey, exista o conexiune, însă nu una necesară şi de nezdruncinat, între creşterea raţionalităţiii care are loc o dată cu ştiinţa şi tehnologia modernă şi raţionalitatea$_3$ - între eficienţă şi toleranţă. Pe măsură ce ne-am eliberat din ce în ce mai mult de tradiţie - pe măsură ce suntem din ce în ce mai dispuşi să procedăm diferit de strămoşii noştri de dragul de a face faţă mai eficient şi cu mai mult succes mediului nostru înconjurător- noi am devenit din ce în ce mai receptivi la sugestia că ideile bune pot veni de oriunde, că ele nu sunt prerogativele unei elite şi nu sunt asociate cu nici o poziţie specială de autoritate. în special, apariţia tehnologiei a ajutat la nimicirea distincţiei tradiţionale dintre înţelepciunea „înaltă" a preoţilor şi teoreticienilor şi inteligenţa „scăzută" a meseriaşilor- contribuind astfel la plauzibilitatea unui sistem democratic de guvernare.

Pentru Dewey, Noua Ştiinţă a secolului al XVII-lea şi noua tehnologie împreună cu reformele liberale ale secolelor al XVIII-lea şi al XlX-lea, nu s-au ivit din raţionalitatea$_2$ şi, prin urmare, nu au fost exemple -^şa cum au fost pentru Spencer - de fiinţe umane care îşi împlinesc abilităţile lor „naturale" sau „esenţial umane" în vederea unui rezultat mai bun. Ele au fost pur şi simplu exemplificări ale unei noi flexibilităţi şi adaptabilităţi de care au ajuns să dea dovadă unele comunităţi umane. Această sporire a flexibilităţii a dus la schimbări sociale profunde - răsturnarea instituţiilor feudale, capitalismul industrial, guvernul parlamentar, expansiunea colonială de dragul forţei de muncă ieftine şi al unor noi pieţe, sufragiul femeilor, două războaie mondiale, alfabetizarea în masă, posibilitatea catastrofelor ambientale

[21] John Dewey, „The Philosophical Work of Herbert Spencer", *The Middle Works of John DeM'ey* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1977), 3:208.

[22] Ibid., 203.

şi a holocaustului nuclear, şi o mulţime de alte dezvoltări recente. Tolba foarte diversă de rezultate produse de această nouă flexibilitate - această capacitate sporită de a schimba mediul înconjurător şi nu doar de a-i contracara loviturile - a însemnat, în viziunea lui Dewey, că noi soluţionăm în mod tipic probleme vechi cu preţul creării de noi probleme pentru noi înşine. (De exemplu, eliminăm vechi forme de cruzime şi intoleranţă numai pentru a descoperi că am inventat alte forme noi, mai insidioase.) El n-a oferit o soluţie generală pentru noile probleme create, ci doar speranţa că aceeaşi îndrăzneală experimentală care avusese drept produse secundare noile probleme ar putea, în combinaţie cu o dorinţă de a diminua suferinţa, să producă în cele din urmă soluţii parţiale la acele probleme noi.

Evident, sporirea flexibilităţii şi a eficienţei poate fi foarte uşor folosită atât pentru a oprima cât şi pentru a elibera - atât pentru a spori suferinţa precum şi pentru a o diminua, atât pentru a diminua raţionalitatea$_3$ cât şi pentru a o spori. Prin urmare, nu există nimic *intrinsec* emancipativ în cazul unui grad de raţionalitate i mai mare. Nu există nici un motiv *a priori* pentru care ea ar trebui să producă un grad mai mare de raţionalitate$_3$. însă uneori, în realitate, acest lucru s-a întâmplat din diverse motive istorice specifice. Un astfel de motiv a fost dominaţia retoricii creştine - o retorică a fraternităţii umane - în acele comunităţi care au dezvoltat primele tehnologia modernă. Un altul a fost faptul că toleranţa religioasă - datorită rolului refugiaţilor de persecuţia religioasă, în întemeierea Statelor Unite şi al compromisurilor realizate în diverse ţări europene în urma războaielor religioase - a devenit parte a retoricii publice a unora dintre marile puteri imperialiste şi colonialiste. Toleranţa religioasă - toleranţa faţă de problemele de o importanţă fundamentală - pregăteşte adesea terenul pentru toleranţa faţă de alte forme de diferenţă[23].

Spre deosebire de Kant, Hegel şi Spencer, Dewey n-a avut nici un argument bazat pe afirmaţii despre natura raţionalităţi i$_2$ pentru a demonstra că retorici le fraternităţii umane şi toleranţei faţă de opinii şi stiluri de viaţă diferite sunt retorici pe care merită să le avem- retorici care selecţionează ţelurile potrivite. El nu a considerat că funcţia filosofiei este aceea de a furniza sprijin argumentativ, fundamente

[23] Asupra rolului toleranţei religioase în descrierea lui Rawls a dreptăţii liberale, vezi eseul meu „Prioritatea democraţiei în

raport cu filosofia", retipărit în *Obiectivitate, relativism şi adevăr,* 311-343.
122
solide, pentru ierarhii evaluative[24]. El a considerat pur şi simplu de la sine înţelese retoricile şi ţelurile mişcării social-democratice de la cotitura secolului şi s-a întrebat ce ar putea face filosofia pentru a le promova. Răspunsul său a fost că ea ar putea să încerce să ne schimbe imaginea-noastră-de-sine astfel încât să renunţăm la întreaga idee de raţionalitate$_2$ şi să ajungem să ne considerăm ca fiind în relaţie cu amibele şi sepiile, dar şi în relaţie cu acei umanoizi inimaginabil mai flexibili, liberi şi imaginativi, care ar putea fi descendenţii noştri. Aceşti descendenţi ar locui într-o utopie social-democratică în care fiinţele umane şi-ar pricinui unele altora de departe mai puţină suferinţă decât îşi pricinuiesc în prezent - o utopie în care fraternitatea umană ar fi înfăptuită în moduri în care acum abia dacă ne putem imagina. Idealul social unificator al acestei utopii ar fi un echilibru între minimalizarea suferinţei şi maximizarea raţionalităţii3 - un echilibru între constrângerea de a nu-i răni pe alţii şi toleranţa faţă de diferite moduri de viaţă, între vigilenţa împotriva cruzimii şi aversiunea faţă de înfiinţarea unui stat panoptic. în calitatea lor de buni pragmatişti, locuitorii acestei utopii nu se vor considera ca realizând adevărata natură a umanităţii, trăind în conformitate cu raţionalitatea$_2$, ci pur şi simplu ca fiind mai fericiţi şi mai liberi, ducând vieţi mai bogate decât locuitorii comunităţilor umane anterioare.
Ce se întâmplă când examinăm subiectul diferenţelor culturale din acest unghi deweyan? Atunci când încercăm să facem acest lucru, următoarele întrebări devin proeminente: Va păstra oare această utopie deweyană diferenţele culturale delimitate geografic, în vigoare astăzi - de exemplu, diferenţele dintre culturile budistă şi hindusă, chineză şi japoneză, islamică şi creştină, ori le va arunca pe toate sau pe cele mai multe dintre ele într-un malaxor? în cazul în care se va întâmpla lucrul din urmă, va fi aceasta o greşeală? S-ar pierde oare iremediabil ceva foarte important? Sau noile diferenţe culturale - diferenţele dintre noi culturi] care se vor forma în mod spontan în

[24] Atitudinea lui Dewey faţă de ideea că filosofii ar putea furniza fundamente pentru practici sociale a fost similară cu cea a lui Wittgenstein, care a spus cu referire la ideea Frege-Russell că fundamentele matematicii pot fi găsite în logică, „Problemele *matematice* ale ceea ce se numesc fundamente, nu sunt pentru noi fundamente ale matematicii, aşa cum nici piatra desenată nu este suport pentru turnul desenat" *(Remarks on the Foundation of Mathematics,* 8:16). Cu alte cuvinte, filosofia lui X (unde X este ceva de genul matematicii, artei, ştiinţei, luptei de clasă sau postcolonialismului) nu este decât X în plus şi nu poate să-1 *sprijine* pe X - deşi ar putea să-1 extindă, clarifice, sau îmbunătăţească pe X.
123
cadrul unei astfel de utopii tolerante - vor compensa pentru pierderea vechilor diferenţe?
Când întrebarea este pusă astfel, singurul răspuns plauzibil pare să fie: nimeni nu ştie, însă nu pare să existe nici un motiv special pentru a spera în imortalitatea oricărui set contemporan de diferenţe culturale, ca opusă speranţei că. el va fi înlocuit în cele din urmă cu un set nou şi mai interesant. în Europa modernă noi nu simţim prea mult lipsa culturii Ur-ului, sau a caldeenilor, sau a Cartaginei păgâne. După câte se poate presupune, indienilor moderni nu le lipsesc prea mult culturile care au fost înlocuite şi extirpate treptat, cum ar fi popoarele vorbitoare de ariană care descindeau din nord. în ambele cazuri avem sentimentul că acum beneficiem de o mare diversitate culturală, poate de tot ceea ce avem nevoie, şi că Ur şi Harappa nu trebuie regretate mai mult decât eohippus-ul, mamuţii şi tigrul cu colţi spadă. Date fiind şapte mii de specii de păsări, nimeni nu deplânge prea mult dispariţia arheopterixului. Dat fiind bogatul pluralism al Europei, nimănui nu-i pasă prea mult dacă ultimii vorbitori de gaelică sau bretonă - sau ultimii poeţi adepţi ai schemei perfecte a rimelor sau arhitecţii palladieni - dispar. Noi regretăm pierderea iminentă a păsărilor paradis şi a marilor balene deoarece ştim că va dura zece milioane de ani pentru ca noi specii de o grandoare similară să se dezvolte, însă când e vorba de creştinism, islamism, budism şi de umanismul laic al Occidentului modern, noi bănuim că - în condiţii de pace, bogăţie, noroc şi raţionalitate$_3$ utopică - aceste culturii vor fi extirpate numai în cazul în care se vor găsi noi culturi, de o grandoare cel puţin egală, care să le ia locul.
ACEST RĂSPUNS DESTUL DE FACIL sugerează că am apucat subiectul diferenţei culturale de mânerul greşit. Căci acest subiect este unul viu astăzi, datorită bănuielii că ceea ce eu numesc în mod nepăsător „umanismul laic al Occidentului modern" este un fel de monstru omnivor, unul care înghite toate celelalte culturii şi e incapabil să producă diversitate din interiorul său. Această bănuială este legată de bănuiala suplimentară că viziunile deweyene pe care eu le deţin - cele care alcătuiesc ceea ce Ashis Nandy numeşte un „pragmatism tehnocratic, evoluţionist"[25] - ocolesc deja toate întrebările importante. Căci după părerea lui Nandy şi a multor altora, Dewey însuşi nu este decât un reprezentant în plus al unei culturii non-auto-critice care, deşi se

[1] Nandy, *Traditions,* xvi.
124

mândreşte cu bunătatea şi toleranţa ei, este angajată în distrugerea tuturor posibilităţilor de diferenţă culturală - o cultural care este, la temelie, filistină, sterilă şi violentă, opusă în mod intrinsec căutării culturii$_2$ şi dezvoltării raţionalităţi.

Dacă îl înţeleg bine, punctul de vedere al lui Nandy este că toleranţa şi pragmatismul - raţionalitatea$_3$ şi concepţia că raţionalitatea$_2$ nu există - sunt precum uleiul cu apa. Nandy ar spune că insistenţa pragmatică de a considera fiinţele umane drept un simplu organism ca oricare altul, iar culturile umane drept purtătoare de meme, dintre care nici unele nu sunt mai strâns legate decât altele de ceva transistoric (cum ar fi Natura sau Dumnezeu), este incompatibilă cu genul de toleranţă faţă de diferenţele culturale care ar acorda un spaţiu pentru ceea ce este important în tradiţia indiană. Bănuiesc că Nandy acceptă concepţiile pe care i le atribuie lui Gandhi, în pasajul următor:

Gandhi a respins Occidentul modern în primul rând din cauza concepţiei sale ştiinţifice laice despre lume. Pentru el, o cultură căreia îi lipsea o teorie a transcendenţei nu putea fi acceptabilă din punct de vedere moral sau cognitiv. El a ştiut că miezul ideologic al lumii moderne era ştiinţa post-galileană, care se mândrea cu faptul că era singurul domeniu complet secular al cunoaşterii. El a ştiut de asemenea că legitimarea Occidentului modern ca o cultură superioară provenea de la o ideologie potrivit căreia societăţile secularizate erau considerate superioare celor non-seculare; o dată ce ideologia a fost acceptată, superioritatea Occidentului a devenit o evaluare obiectivă[2] .

Dewey ar nega posibilitatea unei evaluări obiective a Occidentului drept superior *tout court.* Căci pentru un pragmatist, superioritatea este întotdeauna relativă la scopul pe care un lucru este solicitat să-l servească. Dar el ar insista asupra a trei puncte. în primul rând, e imposibil ca *unele* dintre realizările Occidentului - controlul epidemiilor, creşterea ştiinţei de carte, îmbunătăţirea transportului şi comunicaţiilor, standardizarea calităţii bunurilor de consum şi aşa mai departe - să fie dispreţuite de către cineva care a beneficiat de ele. în al doilea rând, Occidentul este mai bun decât orice altă cultură cunoscută, în a pune problemele de politică socială pe seama rezultatelor experimentării viitoare şi nu pe seama principiilor şi tradiţiilor preluate din trecut. în al treilea rând, disponibilitatea Occidentului de a deveni secular, de a renunţa la transcendenţă, a contribuit mult la a

'Ibid., 129-30.

face această a doua realizare posibilă. Din motive pe care le-am schiţat deja, Dewey a considerat secularizarea drept una dintre forţele care au ajutat la a face posibilă o utopie social-democratică. Dewey a considerat puţin probabil ca realizările Occidentului să poată fi făcute compatibile cu vreo cultură religioasă, cu vreo căutare a transcendenţei, mai specifică şi mai puţin vagă decât cea sugerată în cartea sa *Common Faith.* Acea carte a încercat să-l reconcilieze pe Darwin cu religia, prin considerarea negării pragmatiste a raţionalităţi drept o modalitate de a uni umanul cu restul naturii, în maniera lui Spinoza şi Wordsworth. Pentru Dewey, „atitudinea în esenţă ireli-gioasă" este

aceea care pune performanţa şi scopul uman pe seama omului izolat de lumea naturii fizice şi a semenilor săi. Succesele noastre sunt dependente de cooperarea naturii. Sentimentul demnităţii naturii umane este la fel de religios ca sentimentul de teamă şi veneraţie atunci când se bazează pe un sens al naturii umane ca parte cooperantă a unui întreg mai vast[27].

Dewey şi-a dorit ca noi să secularizăm natura considerând-o non-te-leologică, fără nici o ierarhie evaluativă proprie. Dar el a vrut să păstrăm ceva vag asemănător sensului transcendenţei considerându-ne pe noi înşine drept un produs ca oricare altul al contingenţelor evolutive, ca având doar (deşi într-un grad mult mai mare) aceleaşi tipuri de abilităţi ca sepiile şi amibele. Un astfel de sens ne face receptivi la posibilitatea ca descendenţii noştri să ne depăşească, aşa cum am depăşit noi sepiile şi maimuţele. Dewey n-a atribuit nici un sens noţiunii lui Wordsworth de „ceva mult mai profund intercalat", dar a considerat că „ateismul militant" a dat dovadă de o lipsă de „pietate naturală"[28] wordsworthiană. Dewey n-a avut ceea ce Nandy a numit „o teorie a transcendenţei", exceptând sensul în care el a considerat o utopie pătrunsă de raţionalitate$_3$ drept acel tip de ţel care face posibilă ceea ce el a numit „unificarea eului prin supunerea faţă de scopuri ideale generale" - expresie care a fost definiţia sa profund secularizată a „credinţei"[29].

Cum ne putem decide între Dewey şi Nandy? Aşa cum văd eu lucrurile, conflictul dintre ei este un conflict deschis al predicţiilor

[27] John Dewey, *A Common Faith* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1934), 25.

[28] Ibid., 53.

Vezi ibid., 33.

empirice - predicţii despre ceea ce se poate întâmpla în cazul în care „un pragmatism tehnocratic evoluţionist", chiar şi atunci când este combinat cu ceva de genul unui sentiment wordsworthian al comuniunii cu natura, devine dominant într-o comunitate globală unificată politic. Nandy crede că

acesta va duce la rezultate rele, iar Dewey a crezut că va duce Ia rezultate bune - unde „rezultate bune" înseamnă o utopie caracterizată prin raţionalitate$_3$ maximă şi eliminare maximă a ceea ce Nandy numeşte „suferinţa produsă-de-om".
Dewey ar fi complet de acord cu Nandy că „o utopie poate să susţină o atitudine permanent critică faţă de sine şi alte utopii numai dacă îşi păstrează sensibilitatea la caracterul nemijlocit al suferinţei produse-de-om"[30]. Dar el ar susţine că e posibil ca Occidentul să fie, relativ vorbind şi în ciuda cruzimilor sale evidente, destul de bun în a păstra o astfel de sensibilitate. El şi-ar baza argumentul pe faptul că Occidentul a dezvoltat o cultural a speranţei - o speranţă într-o lume mai bună, ce poate fi obţinută aici, la nivelul de jos, prin efort social -ca opusă culturilor] resemnării, caracteristice estului. Idealismul social romantic care a cuprins gândirea europeană şi nord-americană de la Revoluţia franceză încoace nu este, evident, singura poveste despre cultura Occidentului, dar nici nu trebuie neglijat. Mi se pare că Nandy neglijează în mare măsură această caracteristică romantică[31].
într-un pasaj care i-ar fi plăcut lui Dewey, Nandy scrie:
... civilizaţia umană încearcă în mod constant să modifice sau să extindă gradul în care este conştientă de exploatare şi opresiune. Cine, înainte de socialişti, se gândise la clasă ca la un element de represiune? Câţi, înainte de Freud, sesizaseră că copiii aveau nevoie să fie protejaţi de proprii lor părinţi? Câţi au crezut, înainte de renaşterea lui Gandhi după criza mediului din Occident, că tehnologia modernă, presupusul eliberator al omului, devenise cel mai puternic opresor al său?[32]
126

l

[30] Nandy, ***Traditions,9.***
[31] Nandy menţionează această caracteristică în *Traditions,* 82-3, dar pare să creadă că ea nu poate fi reconciliată, aşa cum a încercat Dewey s-o reconcilieze, cu un entuziasm pentru tehnologie. Prin urmare, el îi consideră pe Thoreau, Ruskin şi Tolstoi adevăraţii moştenitori ai lui Wordsworth şi Blake. Ca atare, el seamănă cu aşa-numiţii tinerii critici americani ai lui Dewey - Van Wyck Brooks, Lewis Mumford, Waldo Frank şi Randolph Bourne - care au împărtăşit mulţi dintre aceeaşi eroi. Vezi dezbaterea ostilităţii acestoi patru oameni faţă de tehno-logismul lui Dewey în Casey Blake, *Beloved Community* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990).
[1] Nandy, *Traditions,* 22.
127
Totuşi, Dewey ar alege exemplul socialiştilor şi al lui Freud pentru a afirma că Occidentul a preluat conducerea în ceea ce priveşte această expansiune a conştiinţei exploatării şi opresiunii - şi, în special, că psihanaliza şi Internaţionala Socialistă sunt reprezentante la fel de bune ale Occidentului ca, de exemplu, KGB-ul şi Union Carbide Company. In plus, Dewey ar fi neîncrezător în afirmaţia că oprimarea este inerentă ştiinţei şi tehnologiei moderne, ca opusă afirmaţiei că ele sunt unelte la fel de folositoare în vederea oprimării ca şi a eliberării de opresiune.
în orice caz, Nandy crede că o asemenea pretenţie de neutralitate este falsă. El deplânge încercarea de a „acţiona ca şi cum patologia ştiinţei moderne se află doar în contextul său"[33] - ca şi cum nu ştiinţa modernă însăşi ar fi de blamat, ci doar utilizarea ei de către anumiţi oameni. El insistă că „violenţa se află în centrul ştiinţei moderne"[34] şi că „ştiinţa din ziua de azi are o tendinţă înnăscută de a se alia autoritarismului"[35]. Prin opoziţie, pretinde el, „culturile tradiţionale, nefiind conduse de principiile consecvenţei şi parcimoniei interne absolute, i-au permis individului să-şi creeze un spaţiu propriu într-o structură plurală a autorităţii. Mi se pare că acesta este argumentul fundamental al Iui Nandy în favoarea pretenţiei că „principala problemă civili-zaţională nu este cea a superstiţiilor iraţionale auto-contradictorii, ci cea a modurilor de gândire asociate cu conceptul modern de raţionalitate"[36]. Asemeni lui Foucault, Nandy consideră cultura creată de ştiinţa modernă în Occident, diferită de „culturile tradiţionale" prin aceea că „ştiinţa modernă a construit deja o structură de izolare aproape-totală în care fiinţele umane însele - inclusiv întreaga lor suferinţă şi experienţă morală - au fost materializate ca lucruri şi procese, ce urmează a fi disecate, manipulate sau corectate"[37].
Atât Foulcault cât şi Nandy văd în Occidentul modern o societate panoptică în care individualitatea - şi astfel raţionalitatea$_3$ - devine din ce în ce mai imposibilă. Din contră, pentru Dewey cantitatea crescândă de timp liber, bogăţia şi securitatea disponibilă în societăţile tehnologice face individualitatea - şi astfel raţionalitatea$_3$ - din ce în ce mai uşoară.
[3]Ibid, lll. Ibid.
Ibid., 110. Ibid., 106. Ibid.
S-ar putea ca Nandy să aibă dreptate în predicţia sa că în cele din urmă forţele din cadrul culturii occidentale,

care promovează panop-tismul şi împiedică individualitatea, vor cântări mai greu decât speranţele romantice într-o utopie impregnată de raţionalitate$_3$. Dar nu sunt sigur că noi, filosofii, putem face prea multe pentru a decide dacă el are dreptate. Adică, nu sunt sigur dacă are prea mult sens să dezbatem ce este „central" sau „esenţial" pentru cultura Occidentului sau cea a Indiei, sau să dezbatem dacă, de exemplu, prezenţa unei „teorii a transcendenţei" în cadrul celei din urmă a contribuit mai mult sau mai puţin la individualitate, decât săptămâna de lucru de patruzeci de ore şi statul bunăstării în cadrul celei dintâi.
Bănuiesc că tot ceea ce noi, filosofii, putem face este să definim puţin mai clar problemele. Nandy le defineşte mai clar insistând să punem sub semnul întrebării ideea occidentală comună că ştiinţa este neutră în privinţa alternativelor politice şi culturale. Tot ceea ce pot face eu pentru a le defini mai clar este să arăt că Dewey ne sugerează o modalitate de a ne agăţa de ştiinţă şi tehnologie şi de a abandona în acelaşi timp noţiunile de raţionalitate2 şi de cultură3, lăsând astfel la o parte pretenţia Occidentului la superioritate „obiectivă", unde „obiectivă" are un sens transcultural, anistoric. în plus, concepţia pragmatică, antireprezentaţionalistă a lui Dewey, potrivit căreia credinţele ştiinţifice sunt instrumente în vederea satisfacerii dorinţelor, împreună cu doctrina sa a continuumului mijloace-scopuri (doctrina potrivit căreia mijloace noi generează continuu scopuri noi şi vice versa), ne oferă o metodă de a realiza ceva ce ne recomandă Nandy. Ea ne permite, în cuvintele lui Nandy, „să refuzăm să separăm cunoaşterea şi afectul" şi astfel „să estompăm graniţele dintre ştiinţă, religie şi arte"[38]. Căci, potrivit unei concepţii pragmatice despre ştiinţă, religie şi arte, acestea sunt toate, în mod egal, instrumente în vederea satisfacerii dorinţelor. Nici una dintre ele nu poate dicta, deşi oricare dintre ele poate sugera şi chiar va sugera, ce dorinţe trebuie avute, sau ce ierarhii evaluative trebuie stabilite.
Ar fi în spiritul criticilor lui Dewey la adresa lui Spencer, ca el să fie de acord cu Nandy că în zilele noastre „noi trebuie să căutăm altundeva [decât în ştiinţă] pentru a găsi sprijin pentru valorile democratice"[39]. Dar în timp ce se pare că Nandy îl urmează pe Gandhi în a crede că religia este un loc mai bun pentru a găsi un astfel de sprijin,

[38] Ibid., 45.

[39] Ibid., 110.

Dewey, cu un ochi la pericolele fundamentalismului religios, preferă arta. Dewey acceptă descrierea tradiţională a artei greceşti - în special, arta sculptorilor şi tragicilor atenieni - ca pe o contribuţie importantă la procesul de secularizare, aducând astfel fiinţele umane dintr-o cultură a resemnării într-o cultură a speranţei[40]. El împărtăşeşte preferinţa tipic occidentală pentru artă, care nu este o servitoare a religiei - o preferinţă mai degrabă pentru genul de artă plastică care s-a dezvoltat din umanismul Renaşterii şi din spiritul boem al secolului al XlX-lea, decât pentru genul de decoraţiuni de templu întâlnite la Varanasi, Nara şi Chartres. El împărtăşeşte ideea tipic romantică potrivit căreia activitatea artistului este mai puţin subordonată şi mai autonomă decât cea a oricui altcuiva, că poeţii sunt legislatorii neconfirmaţi ai lumii, succesorii corespunzători ai preoţilor şi înţelepţilor.
Bănuiesc că acest dezacord cu privire la întrebarea dacă religia sau arta furnizează contraponderea cea mai sigură şi de încredere la ştiinţă şi tehnologie, poate fi dezacordul crucial dintre Nandy şi Dewey, aşa cum dezacordul cu privire la dacă există ceva numit *denken* opus lui *dichten* constituie diferenţa esenţială dintre Heidegger şi Dewey[41]. Pentru Dewey, tendinţa romantică şi nu tendinţa raţionalistă, trebuie apărată de Hegel şi Marx şi combinată cu un naturalism darwinist. Un asemenea naturalism este destul de greu de combinat cu religiile tradiţionale, dar destul de uşor de combinat cu romantismul care este cel mai mic numitor comun al lui Wordsworth şi Byron, al lui Emerson şi Nietzsche.
Dacă Dewey ar fi întrebat care activităţi tipice culturii$_2$ sunt în cea mai bună poziţie să medieze întâlniri între culturii, de aşa manieră încât să promoveze raţionalitatea$_3$, cred că el şi-ar îndrepta privirea spre acele tipuri de romane şi memorii scrise de către oameni ale căror vieţi personale au antrenat o tensiune între culturi i. Mă gândesc la cărţi scrise de oameni ca Salman Rushdie, V.S. Naipaul, Kwame

[40] Pentru o descriere a Occidentului ca cel dintâi gen de cultură înainte de sfârşitul Evului Mediu şi drept cel din urmă gen de cultură de atunci încolo, vezi Hans Blumenberg *The Legitimacy ofthe Modern Age* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985). Blumemberg argumentează că într-un anumit moment (graţie temelor occamiene dezvoltate de Francis Bacon) Occidentul a trecut de la a-şi pune speranţele într-o altă lume la a-şi pune speranţele în şansa ca generaţiile viitoare să fie mai fericite şi mai libere decât strămoşii lor.

[41] Asupra opoziţiei Heidegger-Dewey, vezi primele două eseuri din cartea mea *Pragmatism şi filosofie post-nietzscheană.*

Anthony Appiah, Kazuo Ishiguro şi Gayatri Chakravorty Spivak[42]. Dewey şi-ar îndrepta atenţia spre oameni care au fost nevoiţi să găsească, pe parcursul creaţiei-de-sine şi a creaţiei artistice, moduri non-teoretice, concrete de a combina Occidentul modern cu una sau alta dintre culturile non-occidentale.

O astfel de preferinţă pentru compromisuri concrete, mărunte în defavoarea marilor sinteze teoretice ar fi în concordanţă cu concepţia pragmatică a lui Dewey, potrivit căreia teoria trebuie încurajată numai atunci când facilitează practica. Propria mea bănuială este aceea că încercările de a stabili mari opoziţii teoretice între „spiritul" sau „esenţa" culturilori distincte, sau de a da naştere unor mari sinteze teoretice între acestea, sunt doar măsuri provizorii şi înlocuitoare temporare. Bănuiesc că adevărata muncă de înfăptuire a unei utopii multicul-turale globale va fi efectuată de către oameni care, pe parcursul următoarelor câtorva secole[43], vor descâlci fiecare culturâj într-o multipli-

[42] Vezi, drept exemplu pentru atitudinea şi practica la care mă gândesc aici, Kwame Anthony Appiah „îs the Post- in Post-Modernism the Post- in Post-Colonial?" *CriticaiInquiry* 17 (iama 1991), 336-57. Appiah spune: „Dacă există vreo lecţie în forma generală a acestei circulaţii a culturilor, atunci ea este cu siguranţă aceea că noi toţi suntem deja contaminaţi unii de alţii, că nu mai există o cultură ec/i/-africanâ pe deplin autohtonă, aşteptând să fie salvată de către artiştii noştri (aşa cum nu există, desigur, nici o cultură americană fără rădăcini africane). Şi există un sentiment clar în unele scrieri postcoloniale că postularea unei Africi unitare prin contrast cu un Occident monolitic - binarismul lui Eu şi Altul - este ultimul dintre semnele distinctive ale modernizatorilor, fără de care trebuie să învăţăm să trăim" (354). Appiah o citează pe Sara Şuieri ca afirmând că ea e sătulă să fie „maşina alterităţii" şi observă că unul dintre efectele colonialismului a fost acela de a forţa intelectualii postcoloniali să aibă „drept rolul nostru principal fabricarea alterităţii" (356). Appiah ia drept emblemă a eseului său o recentă sculptură de lemn Yoruba, numită *Man with a Bicycle,* o sculptură care, spune Appiah, „este produsă de cineva căruia nu-i pasă că bicicleta este invenţia omului alb; nu este acolo pentru a juca rolul de Altul pentru Eul Yoruba; ea este acolo deoarece i-a păsat cuiva de soliditatea ei, este acolo pentru că ne va duce mai departe decât ne duc picioarele noastre; este acolo deoarece maşinile sunt acum la fel de africane precum romancierii... şi la fel de fabricate precum împărăţia lui Nakem" (357). Pentru un alt exemplu de contaminare rodnică, gândiţi-vă la genul de naţiune pe care l-am putea avea la mijlocul secolului următor, o perioadă în care profesioniştii americani din marile oraşe s-ar putea să fie nevoiţi nu numai să înveţe japoneză, dar şi să ştie o mulţime de lucruri despre cultura japoneză tradiţională, pentru a fi promovaţi în cadrul unei economi americane posedate şi dirijate de japonezi americanizaţi.

[43] Mai *avem* noi oare câteva secole? Probabil că nu. Posibilitatea holocaustului nuclear sau a unei catastrofe ambientale nu va dispărea, în cazul în care acest

131

citate de **fire** componente delicate, iar apoi vor ţese aceste fire împreună cu fire la fel de delicate, provenite din alte culturii - promovând astfel genul de diversitate-în-unitate caracteristic raţionalităţi. Tapiseria rezultantă va fi, cu puţinnoroc, ceva pe care acum de-abia ne-o putem imagina- o cultură] care va considera culturile] ale Americii contemporane şi ale Indiei contemporane la fel de neglijabile cum le considerăm noi pe cele ale Harappei sau ale Cartaginei.

lucru se va întâmpla vreodată, pentru un timp îndelungat - şi dacă oricare din acestea două va avea Ioc, va fi drept, deşi puţin inytil, să se dea vina pe „Occident". Dar şansele reduse nu constituie un motiv care să ne oprească din a construi utopii.

132

Feminism şi pr

Când două femei au ajuns în Curtea Supremă din Minnesota, Chatarine MacKinnon a pus întrebarea, „Vor folosi ele uneltele legii ca femei, pentru toate femeile?" Ea a continuat după cum urmează:

Cred că adevărata controversă feministă nu este aceea dacă masculii biologici sau femelele biologice deţin poziţii de putere, deşi este absolut esenţial ca femeile să fie implicate. Şi nu spun că punctele de vedere au glande genitale. Problema mea este care sunt identificările noastre, care sunt loialităţile noastre, care este comunitatea noastră, faţă de cine suntem răspunzători. Dacă această problemă nu vi se pare prea concretă, aceasta este din cauză că noi n-avem idee despre ceea ce au de spus femeile ca femei. Eu evoc un rol pentru femei pe care trebuie încă să-l fabricăm, în numele unei voci care, neredusă la tăcere, ar putea spune ceva ce n-a mai fost auzit niciodată[44].

A le îndemna pe judecătoare să „folosească uneltele legii ca femei, pentru toate femeile" îi alarmează pe filosofii universalişti. Aceştia sunt filosofii care consideră că teoria morală ar trebui să inventeze principii care să nu menţioneze nici un grup mai mic decât cel al „persoanelor" sau „fiinţelor umane" sau „agenţilor raţionali". Astfel de filosofi ar fi mai fericiţi dacă MacKinnon ar vorbi mai puţin despre responsabilitatea faţă de femei *ca* femei şi mai mult despre o Minnesota ideală sau despre nişte State Unite ideale, în care toate fiinţele umane vor fi tratate imparţial. Universaliştii ar prefera să se gândească la feminism aşa cum au făcut-o Mary Wollstonecraft şi Olympe de Gouges, ca la o problemă de drepturi care sunt deja

l

[44] Catharine MacKinnon, „On Exceptionality", în cartea sa *Feminism Unmodified: Discourses on Life andLaw* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), 77.

recognoscibile şi descriptibile, deşi încă neacordate. Ei simt că această descriptibilitate face inutilă, excesiv de dramatică, exagerată, speranţa lui MacKinnon într-o voce care să spună ceva ce n-a mai fost auzit niciodată înainte.
Filosofii universalişti presupun împreună cu Kant, că întreg spaţiul logic necesar pentru deliberarea morală este deja disponibil - că toate adevărurile importante despre bine şi rău pot fi atât exprimate cât şi făcute plauzibile, în limbajul deja disponibil. Eu consider că MacKinnon este de partea unor istorişti ca Hegel şi Dewey şi este de părere că progresul moral depinde de extinderea acestui spaţiu. Ea ilustrează nevoia de o astfel de extindere atunci când observă că legea actuală privitoare la discriminarea sexuală presupune că femeile „trebuie să satisfacă fie standardul masculin pentru masculi, fie standardul masculin pentru femele.... în scopul legii privitoare la discriminarea-sexuală, a fi femeie înseamnă ori a fi asemeni unui bărbat ori a fi asemeni unei doamne"[45]. în termenii mei, MacKinnon spune că dacă femeile nu se potrivesc în spaţiul logic pregătit pentru ele de practicile curente, lingvistice şi de altă natură, legea nu ştie cum să le trateze. MacKinnon citează exemplul unei decizii judecătoreşti care le permitea femeilor să fie excluse de la angajarea pe post de gardieni în închisori datorită faptului că ele sunt atât de pasibile de viol. Curtea, continuă ea, „a adoptat punctul de vedere al violatorului rezonabil al oportunităţilor de angajare a femeilor"[46]. „Condiţiile care fac din posibilitatea violului în rândurile femeilor o definiţie a feminităţii, nici măcar n-au fost considerate drept susceptibile la schimbare"[47]. MacKinnon crede că aceste asumări ale imposibilităţii schimbării vor fi depăşite numai atunci când vom putea auzi „ceea ce au de spus femeile ca femei". Consider că ceea ce vrea ea să spună este că asumările devin vizibile *ca* asumări numai dacă putem face să pară plauzibile contradictoriile acelor asumări. Astfel, nedreptăţile nu pot fi

[45] Ibid., 71. Vezi de asemenea punctul de vedere al lui Carolyn Whitbeck, potrivit căruia „categoria de lesbiană, atât în minţile inventatorilor săi masculi cât şi aşa cum este ea folosită în culturile dominate-de-mascul, este cea a unei femele fiziologice care, în alte privinţe este un mascul stereotipic" („Love, Knowledge and Transformation", în *Hypatia Reborn,* ed. Azizah Y. al-Hibri şi Margaret A. Simons [Bloomington: Indiana University Press, 1990], 220). Comparaţi cu referinţa lui Marilyn Frye la „cealaltă instituţie patriarhală subtilă şi trainică, Egalitatea Sexelor" *(The Politics ofReality* [Trumansburg, N. Y.: Crossing Press, 1983], 108).

[46] MacKinnon, „On Exceptionality", 38.

[47] Ibid., 73.

percepute ca nedreptăţi, nici chiar de către cei care le suportă, până când cineva nu inventează un rol nejucat anterior. Numai dacă cineva are un vis şi o voce care să descrie acel vis, ceea ce părea a fi natură începe să pară cultură, ceea ce părea soartă începe să pară o monstruozitate morală. Căci până în acea clipă numai limbajul asupritorului este disponibil, şi cei mai mulţi asupritori au avut înţelepciunea sâ-i înveţe pe oprimaţi un limbaj în care oprimaţii să pară nebuni - *chiar şi pentru ei înşişi* - dacă se descriu *drept* oprimaţi[48].
Ideea lui MacKinnon că spaţiul logic ar trebui extins înainte ca dreptatea să poată fi cel puţin preconizată, fără a mai pune la socoteală înfăptuirea ei, poate fi reformulată în termenii afirmaţiei lui John Rawls potrivit căreia teoretizarea morală este o problemă ce ţine de obţinerea echilibrului reflexiv între principii generale şi intuiţii particulare - reacţii particulare de repulsie, oroare, satisfacţie sau încântare, la situaţii sau'acţiuni reale sau imaginare. MacKinnon consideră principiile morale şi legale, în special pe cele formulate în termenii drepturilor egale, drept neputincioase când e vorba să schimbe acele reacţii[49]. Prin urmare, ea consideră că feministele trebuie să modifice mai degrabă datele teoriei morale decât să formuleze principii care să se potrivească mai bine datelor preexistente. Feministele încearcă să-i

[48] Frye remarcă, „Pentru ca subordonarea să fie permanentă şi eficace din punctul de vedere al costului, este necesar să se creeze astfel de condiţii încât grupul subordonat să accepte într-o oarecare măsură subordonarea" *(Politics of Reality,* 33). în mod ideal, aceste condiţii vor fi de aşa natură încât un membru al grupului care nu le acceptă va părea nebun. Frye sugerează că atunci când o persoană pare nebună, acesta este un bun indicator că acea persoană este oprimată (112). Vezi de asemenea MacKinnon, „On Exceptionality": „în special atunci când eşti parte a unui grup subordonat, propria ta definiţie a jignirilor pe care le suporţi este puternic modelată de estimarea ta a posibilităţii de a determina pe cineva să facă ceva în legătură cu ele, inclusiv ceva oficial" (105). De exemplu, o afirmaţie non-nebunească de a fi fost violată este una acceptabilă de către cei (de obicei masculi) care se află în poziţia de a oferi sprijin sau represalii. Numai acolo unde există un remediu acceptat social ar fi putut exista o jignire reală (mai degrabă decât una imaginată în mod nebunesc).

[49] Atunci cînd Olympe de Gouges a apelat în numele femeilor la Declaraţia Drepturilor Oamenilor şi Cetăţenilor, chiar şi cele mai revoluţionare spirite dintre contemporanii ei de sex masculin au crezut că este nebună. Atunci când feministele canadiene au susţinut, în anii '20, că termenul „persoană" într-un act care specifica condiţiile pentru a fi senator, acoperea atât femeile cât şi bărbaţii, Curtea Supremă a Canadei a decis că în acel context termenul nu trebuie interpretat astfel, deoarece nu fusese niciodată. (Comisia judecătorească a Cosiliului de Coroană, fie spus, a dispus mai târziu în favoarea feministelor.)

facă pe oameni să simtă indiferenţă sau satisfacţie în situaţiile în care odinioară au simţit silă, şi să simtă repulsie şi furie în situaţiile în care odinioară au simţit indiferenţă şi resemnare.

O modalitate de a schimba reacţiile emoţionale instinctive este aceea de a furniza un limbaj nou care să faciliteze reacţii noi. Prin „limbaj nou" înţeleg nu numai cuvinte noi, dar şi întrebuinţări greşite creative ale limbajului - cuvinte familiare folosite în moduri care iniţial sună nebuneşte. Ceva considerat în mod tradiţional o monstruozitate morală poate deveni obiectul satisfacţiei generale, sau invers, un rezultat al popularităţii ridicate a unei descrieri alternative a ceea ce se întâmplă. O astfel de popularitate extinde spaţiul logic făcând să pară sănătoase acele descrieri ale situaţiilor care obişnuiau să pară nebuneşti. De exemplu, odinioară, ar fi părut o nebunie să descriem sodomia homosexuală drept o expresie emoţionantă de devotament sau să descriem o femeie care manipulează elementele Euharistiei drept o figuraţie a relaţiei Fecioarei cu Fiul ei. însă astfel de descrieri dobândesc acum popularitate. De cele mai multe ori, pare o nebunie să se descrie degradarea şi extirparea minorităţilor neajutorate drept o purificare a vieţii morale şi spirituale a Europei. Dar în anumite timpuri şi locuri - sub Inchiziţie, în timpul Războaielor Religioase, sub naziști - ea nu a părut astfel.

Filosofii morali universaliști cred că noţiunea de „violare a drepturilor omului" furnizează suficiente resurse conceptuale pentru a explica de ce unele motive tradiţionale de repulsie sunt realmente monstruozităţi morale, iar altele doar par a fi. Pentru ei progresul moral este o abilitate crescândă de a vedea realitatea din spatele iluziilor create prin superstiţie, prejudecată şi obicei necugetat. Universalistul tipic este un realist moral, cineva care crede că judecăţile morale adevărate sunt yacu/e adevărate de către ceva aflat în afara noastră, în lume. Universaliştii consideră în mod tipic că această abilitate de a produce adevăr reprezintă trăsăturile intrinsece ale fiinţelor umane *qua* fiinţe umane. Ei cred că putem distinge monstruozităţile reale de cele iluzorii, dându-ne seama care sunt acele trăsături intrinsece şi că pentru a ne da seama de acest lucru nu e nevoie decât de o gândire clară, profundă. Din contră, istoriştii cred că dacă „intrinsec" înseamnă „anistoric, neatins de schimbarea istorică", atunci singurele trăsături intrinsece ale fiinţelor umane sunt cele pe care ele le împărtăşesc cu animalele -de exemplu, abilitatea de a suferi şi de a pricinui suferinţă. Orice altă trăsătură este la latitudinea noastră. Istoriştii spun, în cuvintele lui

Susan Hurley, că „singurul lucru pe care se bazează posesia de către noi a unor temeiuri determinate... pentru a face ceva, este existenţa anumitor practici comun împărtăşite, dintre care oricare s-ar putea să nu fi existat"[50]. Prin urmare, ei cred că noi nu suntem încă în situaţia de a şti ce sunt fiinţele umane, de vreme ce nu ştim ce practici ar putea să înceapă să împărtăşească fiinţele umane[51]. Universaliştii vorbesc de parcă orice agent raţional, în orice epocă, ar fi putut oarecum să prevadă toate diferenţele posibile, relevante din punct de vedere moral, toate identităţile morale posibile, produse de astfel de practici comun împărtăşite. Dar MacKinnon, asemeni lui Hegel şi Dewey, consideră că noi ştim cel mult doar acele posibilităţi pe care istoria le-a actualizat până în prezent. Aşa cum o interpretez eu pe MacKinnon, ideea ei esenţială este aceea că „o femeie" nu este încă numele unui mod de a fi uman - nu este încă numele unei identităţi morale, ci, cel mult, numele unei incapacităţi[52].

Pentru a lua în serios ideea de posibilităţi încă nerealizate şi de monstruozităţi morale încă nerecunoscute, rezultate din eşecul în a prevedea acele posibilităţi, se impune să luăm în serios sugestia că, pe moment, nu avem spaţiul logic necesar pentru deliberare morală adecvată. Numai dacă sunt luate în serios astfel de sugestii, pasajele ca cel pe care l-am citat din MacKinnon va putea fi interpretat mai degrabă ca profeţie decât ca pură exagerare. Dar asta presupune revi-

[50] Acest pasaj este din citatul dat de Samuel Scheffler din Hurley, în recenzia pe care acesta o face cărţii ei *Natural Reasons* (Oxford: Oxford University Press, 1989) în *London Review o/Books* 12 (septembrie 13, 1990), 9-10. N-am putut încă să localizez pagina din care citează Scheffler. Concepţia pe care d rezumă Hurley nu este a ei proprie, ci cea a filosofilor influenţaţi de către Wittgenstein.

[51] într-un articol despre Rawls („Reason and Feeling in Thinking about Justice", *Ethics* 99 [1989], 248), Susan Moller Okin arată că a gândi în poziţia originară a lui Rawls nu e o problemă de a gândi asemeni unui „nimeni fără trup", ci mai degrabă de a gândi ca o mulţime de oameni pe rând - a gândi din punctul de vedere al „fiecărui 'altul concret' cu care am putea sfârşi

prin a ne identifica". Hurley *{Natural Reasons,* 381) arată acelaşi lucru. Istoricitatea dreptăţii -istoricitate pe care Rawls a recunoscut-o în eseurile sale din anii '80 - este echivalentă cu faptul că istoria continuă să producă noi genuri de „alţii concreţi" cu care am putea sfârşi prin a ne identifica.

[52] Vezi tema „femeii ca bărbat parţial" în lucrarea lui Carolyn Whitbeck „Theories of Sex Difference", în *Women and Values,* ed. Marilyn Pearsall (Belmont, Calif.: Wadsworth, 1986), 34-50. Această temă este fascinant dezvoltată în detaliu în cartea lui Thomas Laqueur, *MakingSex: Body and Genderfront the Greeks to Freud* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).

zuirea concepţiei noastre despre progresul moral. Va trebui să încetăm a mai vorbi despre nevoia de a trece de la o percepţie distorsionată la una nedistorsionată a realităţii morale, şi să vorbim în schimb despre nevoia de a modifica practicile noastre astfel încât să ţină seama de noi descrieri ale ceea ce s-a întâmplat.

Aici este punctul în care filosofia pragmatistâ ar putea fi folositoare politicii feministe. Căci pragmatismul redescrie atât progresul intelectual cât şi pe cel moral, înlocuind metaforele unei percepţii progresiv mai puţin distorsionate, cu metaforele dezvoltării evolutive. Prin abandonarea unei descrieri reprezentaţionaliste a cunoaşterii, noi, pragmatiştii, abandonăm distincţia aparenţă-realitate în favoarea unei distincţii între credinţe care servesc unele scopuri şi credinţe care servesc alte scopuri - de exemplu, scopurile unui grup şi cele ale altui grup. Noi abandonăm noţiunea de credinţe făcute adevărate de către realitate, precum şi distincţia dintre trăsăturile intrinseci şi accidentale ale lucrurilor. Astfel, noi abandonăm întrebările despre (în expresia lui Nelson Goodman) Modul în care Este Lumea. Noi abandonăm, prin urmare, ideile de Natură a Umanităţii şi de Lege Morală, considerate drept obiecte pe care cercetarea încearcă să le reprezinte corect sau drept obiecte care fac adevărate judecăţile morale adevărate. Deci noi trebuie să renunţăm la credinţa încurajatoare că grupuri rivale vor fi întotdeauna capabile să raţioneze împreună, pe baza unor premise plauzibile şi neutre.

Din punct de vedere pragmatist, nici creştinismul, nici iluminismul, nici feminismul contemporan nu este un caz de claritate cognitivă care depăşeşte distorsiunea cognitivă. în schimb, fiecare este un exemplu de luptă evolutivă - luptă care nu e ghidată de nici o teleo-logie imanentă. Istoria practicilor sociale umane este în relaţie directă cu istoria evoluţiei biologice, singura diferenţă fiind aceea că, ceea ce Richard Dawkins şi Daniel Dennett numesc „meme" preiau treptat rolul genelor lui Mendel. Memele sunt lucruri precum stiluri de discurs, termeni de apreciere estetică sau morală, slogane politice, proverbe, fraze muzicale, imagini stereotipe, şi altele asemenea. Memele concurează unele cu altele pentru spaţiul cultural disponibil la fel cum genele concurează pentru *Lebensraum-ul* disponibil . Nici

[53] Michael Gross şi Mary Beth Averill, în lucrarea lor „Evolution and Patriarchal Myths" (în *Discovering Reality* ed. Sandra Harding şi Merrill B. Hintikka [Boston: D. Reidel, 1983]), sugerează că termenul „luptă" este un mod specific masculist de a descrie evoluţia şi se întreabă, „De ce să nu considerăm natura mărinimoasă, mai degrabă decât parcimonioasă şi să admitem că e mai

o genă sau memă nu este mai aproape de scopul evoluţiei sau de natura umanităţii decât oricare alta- căci evoluţia nu are nici un scop, iar umanitatea nici o natură. Astfel, lumea morală nu se divide în ceea ce este intrinsec decent şi în ceea ce este intrinsec abominabil, ci mai degrabă în bunurile diferitelor grupuri şi diferitelor epoci. Aşa cum s-a exprimat Dewey, „Mai răul sau râul este un bun respins. în procesul deliberării şi înaintea alegerii nici un râu nu se prezintă drept rău. Până când nu este respins, el este un bun rival. După respingere, el nu figurează drept un bun mai mic, ci drept răul acelei situaţii"[54]. Potrivit unei concepţii deweyene, înlocuirea unei specii de către alta într-o anumită nişă ecologică, sau înrobirea unui trib sau rase umane de către o alta, sau a femelelor umane de către masculi umani, nu este un rău intrinsec. Cel din urmă este un bine respins, respins pe baza binelui mai mare pe care feminismul îl face în prezent imaginabil. Afirmaţia că acest bine este mai mare este asemeni afirmaţiei că mamiferele sunt preferabile reptilelor, sau arienii evreilor; este o afirmaţie etnocentrică făcută din punctul de vedere al unui anumit

verosimil ca noutatea, inovaţia şi creaţia să se sprijine pe şansă şi cooperare şi nu pe luptă şi competiţie?" (85). întrebarea mă pune pe gânduri şi nu am nici un răspuns clar la ea. Tot ceea ce am este bănuiala că, mai devreme sau mai târziu, în cazul memelor ca şi în cel al genelor, pluralismul tolerant va trebui, în absenţa unei călătorii intrastelare, să cadă la învoială cu lipsa de spaţiu pentru auto-exprimare.

Un aspect mai general este implicat aici, cel adus în discuţie de afirmaţia lui Jo-Ann Pilardi că Hegel, Freud şi alţii „au fost împovăraţi cu o noţiune de identitate care o defineşte drept opoziţională, una care a fost derivată din dezvoltarea psiho-socială a copiilor masculi" („On the War Path and Beyond", în *Hypalia Reborn,* ed. Al-Hibri şi Simons, 12). Tocmai o astfel de noţiune de identitate este esenţială pentru afirmaţiile mele din acest eseu - şi, în special, pentru afirmaţiile despre posibilele beneficii ale separatismului feminist în paginile din urmă ale eseului. Prin urmare, eu mă servesc de ceea ce multe scriitoare

feministe ar considera drept presupuneri specific masculine. Tot ceea ce pot să spun ca replică este că noţiunea de identitate ca opoziţională mi se pare greu de eliminat din cărţi ca cea a lui Frye - şi în special din dezbaterea ei a furiei feministe. Furia şi opoziţia mi se par a fi rădăcina celor mai multe profeţii morale, şi tocmai aspectul profetic al feminismului este cel pe care îl subliniez în acest eseu.

[54] John Dewey, *Human Nature and Conduct,* în *The Middle Works of John Dewey* (Carbondale: Southem Illinois University Press, 1983), 14:193. Vezi de asemenea „Outlines of a Criticai Theory of Ethics", în *The Early Works of John Dewey* (Carbondale: Southem Illinois Unievrsity Press, 1969), 3:379: „Bunătatea nu e indiferentă faţă de răutate. într-un anumit sens, bunătatea se bazează pe răutate; adică, acţiunea bună se bazează întotdeauna pe o acţiune bună odinioară, dar rea dacă persistă în circumstanţe schimbătoare".

139

mănunchi de gene sau de meme. Nu există nici o entitate mai mare care să stea în spatele acelui mănunchi şi să-i facă afirmaţia adevărată (sau să facă adevărată vreo afirmaţie contradictorie). Pragmatiştii asemeni mie cred că această descriere deweyană a adevărului moral şi a progresului moral corespunde, mai bine decât universalismul şi realismul, tonului profetic din feminismul contemporan. Profeţia, aşa cum o înţelegem noi, este singurul lucru pe care se pot bizui mişcările politice non-violente, atunci când argumentul | eşuează. Argumentul pentru drepturile celor orpimaţi *va* eşua tocmai , în măsura în care singurul limbaj. în care se pot formula premise [1] relevante este unul în care premisele emancipatoare relevante par nebuneşti. Noi, pragmatiştii, considerăm că universalismul şi realismul sunt devotate ideii unei facultăţi detectoare-de-realitate numită „raţiune" şi a unei realităţi morale neschimbătoare ce trebuie detectată şi, prin urmare, incapabile să atribuie vreun sens afirmaţiei că este nevoie de o nouă voce. Prin urmare, noi ne lăudăm feministelor pe temeiul că putem acomoda cu relativă uşurinţă acea afirmaţie în concepţia *noastră* despre progresul moral.

Noi considerăm regretabil faptul că multe feministe confundă retorica pragmatistă cu cea realistă. De exemplu, MacKinnon defineşte la ud moment dat feminismul drept credinţa „că femeile sunt fiinţe umane în adevăr, dar nu în realitatea socială"[55]. Expresia „în adevăr" nu poate însemna aici decât „într-o realitate care e distinctă de realitatea socială", una care este aşa cum este, indiferent dacă femeile vor reuşi sau nu vreodată să spună ceea ce n-a fost auzit niciodată. Asemenea invocări ale unui realism anistorist lasă neclar dacă MacKinnon consideră că femeile fac recurs împotriva unei practici sociale rele la ceva care transcende practica socială, apelând de la aparenţă la realitate, sau consideră, în schimb, că ele fac acelaşi lucru ca şi creştinii timpurii, socialiştii timpurii, albigenzii şi naziştii: încearcă să actualizeze posibilităţi nevisate-până-acum, punând în joc noi practici lingvistice şi de altă natură şi ridicând noi construcţii sociale[56].

[55] MacKinnon, *Feminism Unmodified,* 126.

[56] Să presupunem că definim o monstruozitate morală, împreună cu Jeffrey Stout, drept ceva care este împotriva sensului nostru de „filoane ale universului nostru moral", drept una care traversează liniile dintre, aşa cum se exprimă el, „categoriile cosmologiei noastre şi structura noastră socială" *(Ethics after Babei* [Boston: Beacon Press, 1988], 159). Atunci alegerea între o retorică realistă şi una pragmatistă coincide cu alegerea între a spune că progresul moral potriveşte

140

Unele dintre filosoafele feministe contemporane simpatizează cu cea din urmă alternativă, deoarece ele resping explicit universalismul şi realismul. Ele procedează astfel deoarece le consideră pe ambele nişte simptome a ceea ce Derrida a numit „falogocentrism" - ceea ce MacKinnon numeşte ‚jpoziţia epistemologică... a cărei politică este dominaţia masculină" . Totuşi, alte asemenea filosoafe, ne previn împotriva acceptării criticilor universalismului şi realismului comune lui Nietzsche, Heidegger şi Derrida - împotriva găsirii unui aliat în ceea ce este numit uneori „postmodemism". Sabina Lovibond, de exemplu, ne avertizează cu privire la aruncarea peste bord a universalismului şi realismului iluminist. „Cum poate să-mi ceară cineva să spun adio 'metanaraţiunilor emancipatoare'", se întreabă ea, „când propria mea emancipare este aşa o afacere peticită, când mai bună când mai rea?"[58] Universalismul lui Lovibond iese la iveală atunci

treptat aceste filoane cu filoane *reale* şi a spune că el este o problemă de reţesere şi extindere simultană a ţesăturii, care nu este menită să corespundă unei realităţi precedente. Oferind un exemplu de astfel de filon, Stout spune, „Cu cât linia dintre rolul masculin şi cel feminin este mai ascuţită, şi cu cât este mai mare importanta acelei linii în determinarea unor probleme ca diviziunea muncii şi regulile moştenirii, cu atât e mai probabil ca sodomia să fie detestată" (153). Mai încolo el spune, „întrebarea nu e dacă homosexualitatea este intrinsec abominabilă, ci mai degrabă ce ar trebui sâ facem, ţinând cont de toate aspectele, cu categoriile relevante ale cosmologiei şi structurii noastre sociale" (158). Cazul monstruozităţii sodomiei homosexuale este similar, credem noi, pragmatiştii, cu cel al monstruozităţii absentei sau prezenţei patriarhatului. In toate aceste cazuri, inclusiv în cazul monstruozităţii torturării indivizilor din simpla plăcere de a-i privi suferind, pragmatiştii cred că întrebarea care se pune nu este cea cu privire la'proprietăţi intrinsece, ci la ce ar trebui să facem cu categoriile relevante - o întrebare care se reduce la ce descrieri despre ceea ce se întâmplă ar trebui să folosim.

[57] MacKinnon, „On Exceptionality", 50.

[58] Sabina Lovibond, „Feminism and Postmodemism", *New Left Review* 178 (Winter 1989), 12. Pentru o descriere oarecum

mai temperată a relaţiei postmo-demismului cu feminismul, vezi Kate Soper, „Feminism, Humanism and Postmodemism", *Radical Philosophy* 55 (vara, 1990), 11 -17. în eseul lor „Social Criticism Without Philosophy: An Encounter Berween Feminism and Postmodemism", în *Universal Abandon?* ed. Andrew Ross (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), Nancy Fraser şi Linda Nicholson susţin că „este posibilă o paradigmă feministă postmodernă robustă de critică socială fără filosofie" (100). Eu sunt, bineînţeles, de acord, însă nu sunt la fel de sigur ca Fraser şi Nicholson în privinţa nevoii de, şi utilităţii unei „analize social-teoretice a inegalităţilor la scară largă" (90).
Asta deoarece sunt mai puţin sigur decât Fraser în ceea ce priveşte posibilitatea ca „structura instituţională esenţială a societăţii [noastre] sâ fie nedreaptă"

când ea spune „Ar fi arbitrar să acţionăm în vederea egalităţii sexuale dacă nu am crede că societatea umană a fost deformată de inegalitate *ca atare'/.* Realismul ei iese la iveală în afirmaţia că feminismul are „un angajament de fond... faţă de eliminarea distorsiunii cognitive, interesate"[59].
Eu împărtăşesc îndoielile lui Lovibond cu privire la tonul şi retorica apocaliptică a demascării, întâlnită în rândurile oamenilor care cred că trăim într-o perioadă „postmodernă"[60]. Dar sunt de partea oponenţilor postmodemişti ai lui Lovibond în privinţa tuturor problemelor filosofice esenţiale[61]. Sper că feministele vor continua să
(Fraser, „Solidarity or Singularity?" în *Reading Rorty,* ed. Alan Malachowski [Oxford: Blackwell, 1990], 318) şi de aici în ceea ce priveşte „utilitatea unei teorii care ar putea specifica legături între probleme sociale aparent distincte, via structura instituţională esenţială" (319). Bănuiesc că dezacordurile mele cu Fraser sunt mai degrabă concrete şi politice decât abstracte şi filosofice. Ea vede, iar eu nu, alternative atractive (mai mult sau mai puţin marxiste ca formă) la instituţii precum proprietatea privată a mijloacelor de producţie şi democraţia constituţională, alternative atractive la proiectul social-democratic tradiţional de construire a statului egalitar al bunăstării în contextul acestor două instituţii esenţiale. Nu sunt sigur dacă diferenţele dintre noi se datorează speranţei lui Fraserîn teoria anti-furtdaţionalistă sau propriei mele lipse de imaginaţie.

[59] Lovibond, „Feminism", 28. Vezi referinţa lui Lovibond la „refacerea societăţii de-a lungul unor linii raţionale, egalitare" (12). Ideea că egalitarismul este mai raţional decât elitismul, raţional în sensul că oferă temeiuri pentru acţiune care *nu* se bazează pe practicile noastre contingente comun împărtăşite, este esenţială pentru cei mai mulţi liberali care sunt şi realişti morali.

[60] O retorică a „demascării hegemoniei" presupune distincţia realitate-aparenţă pe care adversarii falogocentrismului pretind că au înlăturat-o. Mulţi scriitori „postmoderni" în mod conştient par să încerce să împace ambele moduri - să considere măştile ineluctabile şi să facă în acelaşi timp comparaţii discriminatorii între măştile altor oameni şi modul în care vor arăta lucrurile când toate măştile vor fi fost smulse. Aceşti postmodemişti continuă să se lase în voia relelor obiceiuri caracteristice acelor marxişti care susţin că moralitatea este o problemă de interes de clasă, iar apoi adaugă că fiecare are obligaţia morală de a se identifica cu interesele unei anumite clase. Aşa cum „ideologie" a ajuns să însemne puţin mai mult decât „ideile altor oameni", la fel şi „produsul discursului hegemonie" a ajuns să însemne puţin mai mult decât „produsul modului de a vorbi al altor oameni". Sunt de acord cu Stanley Fish că mare parte din ceea ce e cunoscut sub titlul de „postmodernism" exemplifică „speranţa în teoria anti-fundaţionalistă" (vezi Fish, *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies* [Durham, N.C.: Duke University Press, 1989], 346,437-8).

[61] Nu sunt ataşat de termenul „postmodernism" şi am fost puţin surprins (cum probabil a fost şi Maclntyre) să o găsesc pe Lovibond spunând că Lyotard, Maclntyre şi eu suntem „printre cei mai puternici exponenţi ai argumentelor şi

aibă în vedere posibilitatea de a abandona realismul şi universalismul, de a abandona ideea că subordonarea femeilor este în mod *intrinsec* abominabilă, de a abandona pretenţia că există ceva numit „corect" sau „dreptate" sau „umanitate" care a fost întotdeauna de partea lor, făcând afirmaţiile lor adevărate. Sunt de acord cu cei pe care Lovibond îi parafrazează ca spunând, „Retorica iluministă a 'emancipării', 'autonomiei' şi altele asemenea, este complicea unei fantezii de a evada din condiţia întruchipată"[62]. în special, ea este complicea fanteziei de a evada dintr-o situaţie istorică într-un empirism anistorist - unul în care teoria morală poate fi urmărită, asemeni geometriei euclidiene, într-un spaţiu logic ce nu poate fi schimbat şi nici extins. Deşi fără îndoială politica practică le va solicita adesea feministelor să vorbească limbajul universalistului de rând, ele ar putea profita gândind cu pragmatiştii.
Mi se pare că unul dintre cele mai bune lucruri în ceea ce priveşte feminismul contemporan, este abilitatea sa de a evita astfel de fantezii iluministe de evadare. Pasajele mele favorite din MacKinnon sunt cele în care ea spune lucruri de genul: „[N]oi nu încercăm să fim obiective, noi încercăm să reprezentăm punctul de vedere al femeilor"[63]. Feministele sunt mult mai puţin înclinate decât au fost marxiştii să recurgă la o doctrină confortabilă a teleologiei imanente. Mare parte a scrierilor feministe pot fi interpretate ca spunând: Noi *nu* facem recurs de la o aparenţă falistâ la o realitate non-falistă. Noi *nu* spunem că vocea cu care vor vorbi într-o bună zi femeile va reprezenta mai bine realitatea decât discursul masculist actual. Noi nu încercăm sarcina imposibilă de a dezvolta

un discurs nonhegemonic, unul în care adevărul să nu mai fie asociat cu puterea. Noi nu încercăm să ne debarasăm de construcţiile sociale pentru a găsi ceva ce nu este o construcţie socială. Noi încercăm doar să le ajutăm pe femei să scape din capcanele pe care bărbaţii le-au construit pentru ele, să le ajutăm să obţină puterea pe care în prezent nu o au şi să le ajutăm să-şi creeze o identitate morală ca femei.
Am susţinut în trecut că pragmatismul deweyan, atunci când este lingvistificat de-a lungul liniilor sugerate de Hilary Putnam şi Donald

valorilor care constituie postmodernismul în cadrul filosofiei academice" („Feminism", 5). Totuşi, recunosc similarităţile dintre poziţiile noastre, care au determinat-o pe Lovibond să ne grupeze pe toţi trei laolaltă. Unele dintre aceste similarităţi sunt subliniate de către Fraser şi Nicholson, „Social Criticism", 85-7.

[62] Lovibond, „Feminism", 12.

[63] MacKinnon, „On Exceptionality", 86. Vezi de asemenea sugestia „postmo-dernistă" potrivit căreia căutarea obiectivităţii este una specific masculistă (50,54).

Davidson, ne oferă tot ceea ce este folositor din punct de vedere politic în tradiţia Nietzsche-Heidegger-Derrida-Foucault. Eu pretind că pragmatismul oferă toate avantajele dialectice ale postmoder-nismului, în timp ce evită retorica postmodernistă auto-contradictorie a demascării. Admit că în măsura în care feministele adoptă o retorică deweyană de genul celei pe care tocmai am descris-o, ele se ataşează de o mulţime de paradoxuri aparente şi atrag asupra lor acuzaţiile obişnuite de relativism, iraţionalism şi cult al puterii[64]. însă cred că aceste dezavantaje sunt depăşite în importanţă de către avantaje. Descriindu-se în termeni deweyeni, feministele s-ar elibera de cerinţa lui Lovibond de a avea o teorie generală despre oprimare - o modalitate de a considera oprimarea pe baza rasei, clasei, preferinţei sexuale şi gender-ului drept tot atâtea exemple ale eşecului general de a trata egalii în mod egal[6]. Ele ar evita astfel complicaţiile pretenţiei

[64] Nouă, pragmat işti lor, ni se spune deseori că reducem dezacordul moral la o simplă luptă pentru putere prin negarea existenţei raţiunii sau a naturii umane, concepută ca ceva ce furnizează o Curte de apel neutră. Noi replicăm adesea că nevoia de o astfel de curte, nevoia de ceva anistoric care să ne ratifice afirmaţiile, este ea însăşi un simptom al cultului puterii - al convingerii că dacă nu avem ceva mare şi puternic de partea noastră, nu merită să ne ostenim să încercăm.

[65] Dezvoltarea acestui punct mi-ar lua prea mult. Dacă aş avea mai mult timp şi spaţiu la dispoziţie, aş dovedi că încercarea de a integra feminismul într-o teorie generală despre oprimare - o reacţie frecventă la acuzaţia că feministele uită de nedreptatea rasială şi economică - este asemănătoare încercării de a integra fizica galileană într-o teorie generală despre eroarea ştiinţifică. Cea din urmă încercare este la fel de familiară pe cât de inutilă. Convingerea că există o teorie generală interesantă despre fiinţele umane sau oprimarea lor mi se pare asemeni convingerii că există o teorie generală interesantă despre adevăr şi eşecul nostru în a-1 dobândi. Din aceleaşi motive pentru care termenii transcendentali ca „adevărat" şi „bine" nu sunt pasibili de definiţie, nici eroarea şi nici oprimarea nu au un singur capăt care să fie secerat dintr-o singură lovitură critică.
Măria Lugones este un exemplu de teoreticiana feministă care consideră că e necesară o teorie filosofică generală despre oprimare şi eliberare. Ea spune, de exemplu, că posibilitatea ontologică sau metafizică de eliberare rămâne de dovedit, explicat, descoperit" („Structure/Antistructure and Agency under Oppression", *Journal of Philosophy 87* [October 1990], 502). Eu prefer să rămân doar la posibilităţile empirice de eliberare. Deşi sunt complet de acord cu Lugones în ceea ce priveşte nevoia de a „renunţa la eul unificat" (503), eu nu consider aceasta o problemă de ontologie, ci doar o modalitate de a exprima ideea familiară că aceeaşi fiinţă umană poate conţine seturi coerente diferite de credinţe şi dorinţe - roluri diferite, personalităţi diferite etc. - corelate cu diferitele grupuri cărora ea le aparţine ori a căror putere trebuie să o recunoască. Probabil un dezacord mai important între noi doi este cel privitor la dezirabilitatea armonizării diferitelor roluri, imagini de sine ale cuiva etc, într-o unică povestire unificatoare

universaliste că termenul „fiinţă umană" - sau chiar termenul „femeie" - denumeşte o esenţă invariabilă, un gen natural anistoric cu un set permanent de trăsături intrinsece. în plus, ele n-ar mai trebui să pună ceea ce eu consider întrebări fără răspuns, cu privire la corectitudinea reprezentărilor lor despre „experienţa femeii". In schimb, ele s-ar percepe drept *creând* această experienţă prin crearea unui limbaj, a unei tradiţii şi a unei identităţi.
în partea care a mai rămas din acest eseu, vreau să dezvolt mai pe larg această distincţie dintre expresie şi creaţie. însă întâi vreau să previn cititorul cu privire la relativa lipsă de importanţă a mişcărilor filosofice în comparaţie cu mişcările social-politice. îmbinarea feminismului cu pragmatismul e asemănătoare îmbinării creştinismului cu platonismul, sau a socialismului cu materialismul dialectic. în fiecare caz, ceva mare şi important, o speranţă socială vastă, este îmbinat cu ceva comparativ mărunt şi neimportant, un set de răspunsuri la întrebări filosofice - întrebări care se ivesc numai pentru oameni care consideră subiectele filosofice incitante şi nu stupide. Universaliştii - atât cei de tip liberal burghez, cât şi cei de tip marxist - pretind adesea că astfel de întrebări sunt

de fapt necesare, căci mişcările politice *au nevoie* de fundamente filosofice. însă noi prag-matiştii nu putem spune acest lucru. Noi nu suntem implicaţi în problema fundamentelor. *Tot* ceea ce putem face este să le oferim feministelor puţin arsenal în vederea unui scop special - de exemplu, câteva răspunsuri suplimentare la acuzaţiile că ţelurile lor sunt nenaturale, cerinţele lor iraţionale, sau afirmaţiile lor exagerate.

CAM ATÂT DESPRE PREZENTAREA GENERALĂ A MOTIVELOR MELE pentru încercarea de a reconcilia feminismul cu pragmatismul. Acum vreau să dezvolt afirmaţia mea că o feministă pragmatistă se va concepe pe sine ca ajutând la creearea femeilor mai degrabă decât ca încercând să le descrie mai corect. Voi face aceasta ocupându-mă de două obiecţii care pot fi aduse la ceea ce am spus până acum. Prima este acuzaţia familiară că pragmatismul este inerent conservator, părtinitor în favoarea status quo-ului[66]. Cea de-a doua obiecţie se

despre sine. O astfel de unificare - acel gen de lucru pe care îl descriu mai târziu ca depăşind sciziunile - mi se pare dezirabilă. Pe de altă parte, Lugones subliniază dezirabilitatea ca cineva să „se experimenteze pe sine la limită" (506).

[66] Pentru un bun exemplu de astfel de acuzaţie vezi Jonathan Culler, *Framing the Sign: Criticism andlts Institutions* (Oklahoma City: University of Oklahoma Press, 1988): „... ştiinţele umaniste trebuie să-şi croiască drum printre, pe de o

iveşte din faptul că dacă afirmăm că femeile trebuie mai degrabă să fie create şi nu doar eliberate, păream să afirmăm că într-un anumit sens, femeile nu există încă pe deplin. însă în acest caz nu pare să

parte, o concepţie fundaţionalistă, tradiţională despre sarcina lor şi, de cealaltă parte, aşa-numitul 'pragmatism nou' în care s-au retras unii critici ai fundaţiona-lisrnului. Dacă filosofia nu este o disciplină fundaţionalistă, susţine Richard Rorty, atunci ea este doar implicată într-o conversaţie; ea spune povestiri, care izbutesc pur şi simplu prin succesul lor. De vreme ce nu putem apela la nici un standard sau punct de referinţă în afara sistemului de credinţe al unui individ, argumentele critice şi reflecţiile teoretice nu pot să aibă nici o influenţă asupra acestor credinţe sau asupra practicilor inspirate de ele. Atunci, în mod ironic, pretenţia că filosofii şi teoreticienii spun povestiri, care pornesc de la o critică a ideologiei... devine o modalitate de a proteja o ideologie dominantă şi practicienii ei cu succes profesional, de examinarea atentă a raţiunii, prin credinţa că critica nu poate avea nici o influenţă asupra credinţelor obişnuite şi că argumentele teoretice nu au nici o consecinţă. Acest pragmatism, a cărui mulţumire de sine pare complet adecvată epocii lui Reagan, subzistă numai printr-un argument teoretic de genul celui căruia i se opune în principiu, ca un 'preformism' anistoric: ceea ce facem trebuie să se bazeze pe credinţele noastre, dar de vreme ce nu există fundamente în afara sistemului nostru de credinţe, singurul lucru care ne-ar putea determina logic să ne schimbăm o credinţă este ceva ce credem deja" (55). Culler are dreptate când afirmă că noi, pragmatiştii, deţinem această din urmă concepţie, dar nu are dreptate când sugerează că noi credem că schimbările *logice* în credinţe sunt singurele respectabile. Ceea ce eu am numit „întrebuinţări greşite creatoare" ale limbajului sunt *cauze* pentru schimbarea credinţelor cuiva, dacă nu chiar *raţiuni* pentru a le schimba. Vezi dezbaterea afirmaţiilor lui Davidson despre metaforă în diferite eseuri din cartea mea *Obiectivitate, relativism şi adevăr* (Ed. Univers, Bucureşti, 2000, trad. Mihaela Căbulea) pentru detalii despre această distincţie dintre cauză-raţiune şi pentru afirmaţia că mare parte din progresul moral şi intelectual este realizat prin schimbări non-„Iogice" în credinţe. Culler este unul dintre oamenii care vor să se agate de primatul logicii (şi astfel de „reflecţia teoretică" şi de „critică") în timp ce abandonează logocen-trismul. Eu nu cred că se poate face acest lucru.

Acuzaţia lui Culler poate fi regăsită la mulţi alţi autori, ca de exemplu, Joseph Singer, „Should Lawyers Care about Philosophy?" *Duke Law Journal* (1989): „...Rorty... a marginalizat proiectul filosofiei, privând astfel pragmatismul de orice înţepătură critică" (1752). După părerea mea, pragmatismul înţeapă alte filosofii, dar nu problemele sociale ca atare - şi, prin urmare, el este la fel de folositor pentru fascişti ca Mussolini şi conservatori ca Oakeshott precum este pentru liberali ca Dewey. Singer crede că eu am „identificat raţiunea cu starus quo-ul" şi că am definit „adevărul drept coextensiv cu valorile predominante într-o societate" (1763). Cred că aceste afirmaţii sunt rezultatul aceleiaşi inferenţe pe care o trasează Culler în pasajul citat mai sus. Atât Singer cât şi Culler vor ca filosofia să fie capabilă să stabilească ţeluri şi nu să fie limitată la simplul rol ancilar pe care îl descriu în nota 26 mai jos.

existe nici o bază pentru afirmaţia că bărbaţii au nedreptăţit femeile, de vreme ce nu se poate nedreptăţi ceva inexistent.

\Hilary Putnam, cel mai important filosof contemporan care se autointitulează pragmatist, a spus că „o afirmaţie despre o situaţie este adevărată numai în cazul în care ar fi corect să folosim cuvintele din care, constă afirmaţia în acel mod pentru a descrie situaţia". A pune astfel problema impune imediat întrebarea: corect după ale cui standardfe? Poziţia lui Putnam că „adevărul şi acceptabilitatea raţională sunt,noţiuni interdependente" face greu de văzut cum am putea vreodată să apelăm de la convenţiile insuportabile ale comunităţii noastre la ceva nonconvenţional şi, astfel, greu de văzut cum am putea să ne angajăm vreodată în ceva de genul „criticii radicale"[67]. Prin urmare, s-ar părea că noi, pragmatiştii, în eforturile noastre frenetice de a submina scepticismul epistemologic debarasându-ne de ceea ce Davidson numeşte „distincţia schemă-conţinut", am subminat de asemenea şi radicalismul politic.

Pragmatiştii ar trebui să răspundă la această acuzaţie spunând că ei nu pot să atribuie sens apelului de la practicile comunităţii noastre la ceva diferit de practica unei comunităţi alternative reale sau imaginare. Prin urmare, atunci când feministele profetice afirmă că nu e suficient să facem practicile comunităţii noastre coerente, că însuşi *limbajul* comunităţii noastre trebuie supus criticii radicale, pragmatiştii adaugă că o astfel de critică nu poate decât să ia forma imaginării unei comunităţi a căror practici lingvistice şi de altă natură, sunt

[67] Vezi cartea lui Putnam, *Representation andReality* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988), 114-15. Vezi de asemenea formularea de către Robert Brandom a „fe-nomenalismului despre adevăr" drept concepţia că „a fi adevărat trebuie înţeles ca fiind considerat(crezut)-adevărat în mod *corespunzător".* Brandom spune că ceea ce este cel mai interesant în privinţa

povestirilor pragmatiste clasice (C. S. Peirce, William James) este „angajamentul dual faţă de o descriere normativă a afirmaţiei sau credinţei [descrierea lui Alexander Bain şi a lui Peirce a credinţei ca regulă pentru acţiune] care nu se bazează pe o noţiune de adevăr anterioară, presupus explicativă şi sugestia că adevărul poate fi înţeles, prin urmare, în mod fenomenalist, prin prisma trăsăturilor acestor considerări-a-fi-adevărat caracterizate în mod independent" („Pragmatism, Phenomenalism, Truth Talk", *Midwest Studies in Philosophy* 12 [1988], 80). Brandom, Davidson şi eu am fi de acord cu Putnam că „adevărul nu transcende utilizarea", dar cred că toţi trei am fi puşi în încurcătură de afirmaţia suplimentară a lui Putnam că „dacă o situaţie epistemică este sau nu bună depinde de faptul dacă sunt adevărate numeroase afirmaţii diferite" *(Representation and Reality,* 115). Aceasta mi se pare că seamănă cu a spune că dacă o persoană este sau nu bogată depinde de câţi bani are.

147

diferite de ale noastre. O dată ce acceptăm ideea lui MacKinnon că nu se poate progresa prea mult printr-un apel la a face credinţele noastre prezente mai coerente, tratând femeile la egalitate cu bărbaţii, o dată ce simţim nevoia de ceva mai mult decât un apel la acceptabilitatea raţională potrivit standardelor comunităţii existente, atunci un astfel de act de imaginaţie este singura scăpare. Aceasta înseamnă că vom lăuda mişcările de eliberare nu pentru corectitudinea diagnosticelor lor, ci pentru imaginaţia şi curajul propunerilor lor. Diferenţa dintre pragmatism şi poziţii ca marxismul, care păstrează retorica scientismului şi realismului, poate fi concepută ca diferenţa dintre utopism şi radicalism. Radicalii consideră că se comite o eroare fundamentală, o eroare la temelii. Ei cred că gândirea profundă trebuie să atingă acest nivel profund, şi că numai atunci când toate aparenţele suprastructurale au fost subminate, lucrurile pot fi văzute aşa cum sunt ele realmente. Totuşi, creatorii de utopii nu gândesc prin prisma erorilor sau a profunzimii. Ei abandonează opoziţia dintre aparenţa superficială şi realitatea profundă, în favoarea opoziţiei dintre un prezent dureros şi un posibil viitor mai puţin dureros, vag întrezărit. Pragmatiştii nu pot fi radicali în acest sens, dar ei pot fi creatori de utopii. Ei nu consideră că filosofia furnizează instrumente pentru o operaţie radicală sau microscoape care fac posibil un diagnostic precis[68]. Funcţia filosofiei este mai degrabă aceea de a elibera drumul pentru profeţi şi poeţi, de a face viaţa intelectuală puţin mai simplă şi mai sigură pentru cei care au viziuni ale unor noi comunităţi[69].

[68] în „Should Lawyers Care?" Joseph Singer o laudă pe Elizabeth Spelman pentru că „utilizează instrumentele filosofiei pentru a promova dreptatea" şi sugerează că scopul uneia dintre aceste utilizări este de a arăta că „categoriile şi formele de discurs pe care le folosim... au consecinţe importante în dirijarea atenţiei noastre în anumite direcţii" (1771). Cu siguranţă nu este lipsit de respect la adresa realizării lui Spelman, sau la adresa filosofiei, să insistăm că nu e nevoie de nici un instrument special, de nici o expertiză filosofică specială pentru a afirma şi susţine ideea din urmă. După părerea mea, utilizarea unor noţiuni ca „metode puternice" şi „instrumente analitice precise" în retorica filosofiei analitice şi a **marxismului** este o reclamă înşelătoare. Un rezultat nefericit al unei astfel de mistificări este acela că ori de câte ori un profesor de filosofie ca Spelman sau ca mine face ceva folositor, se presupune că noi am făcut ceva specific filosofic, ceva pe care filosofii sunt special antrenaţi să-l facă. Dacă ulterior noi nu reuşim să facem altceva ce trebuie făcut, suntem acuzaţi de obicei că folosim un set **învechit** şi inadecvat de instrumente filosofice.

[69] Vezi lucrarea lui Dewey „From Absolutism to Experimentalism", în *The Latter Works of John Dewey* (Carbondale: Southern Illinois University Press,

148

Până acum MacKinnon a fost exemplul meu de feministă care deţine o astfel de concepţie. Dar desigur că ea este doar una printre multe altele. O alta este Marilyn Frye, care spune în cartea sa influentă, *The Politics ofReality,* că „probabil, în cele din urmă, nu există nici o deosebire între imaginaţie şi curaj". Căci, continuă ea, e nevoie de curaj pentru a depăşi „o teamă groaznică de a fi în afara câmpului vizual al ochiului arogant". Acesta este ochiul unei persoane care se mândreşte că a identificat inacceptabilitatea raţională a ceea ce este spus - adică, incoerenţa sa cu restul credinţelor celor care controlează în prezent şansele vieţii şi spaţiul logic. Prin urmare, noi, feministele, continuă Frye, trebuie „să îndrăznim să ne bazăm pe noi înşine pentru a crea sens şi trebuie să ne imaginăm ca fiind capabile să... ţesem reţeaua de sens care ne va menţine într-un fel de inteligibi-litate"[70]. Un asemenea curaj este inseparabil de imaginaţia necesară pentru a ne percepe drept purtătorii de cuvânt ai unei comunităţi posibile, şi nu doar drept nişte paria izolaţi şi probabil nebuni, ai unei comunităţi actuale. MacKinnon şi multe alte feministe folosesc „liberalismul" drept nume al unei inabilităţi de a avea acest gen de curaj şi imaginaţie. „în mintea liberală", spune MacKinnon, „cu cât este mai rea şi mai sistematică maltratarea lui de către cineva, cu atât el pare mai justificat. Liberalismul... nu vede niciodată puterea ca putere, şi totuşi nu poate considera drept semnificativ decât ceea ce este produs de

1984), 5:160: „între timp, o sarcină esenţială a celor ce se numesc filosofi este aceea de a ne ajuta să scăpăm de balastul inutil care blochează căile gândirii noastre, şi de a se strădui să îndrepte şi să deschidă cărările care duc spre viitor". Găsim foarte multă retorică a eliberării-de-drumuri la Dewey, retorică ce e în relaţie directă cu auto-descrierea lui Locke ca muncitor la munca de jos în slujba celor care i s-au părut a fi spiritele profetice ale timpului său - oamenii de ştiinţă corpusculară ca Newton şi Boyle. Ambele metafore sugerează că sarcina filosofului este de a înlătura filosofia demodată din calea celor care

dau dovadă de un curaj şi o imaginaţie neobişnuită.
în „Should Lawyers Care?" Singer spune că „Dewey, spre deosebire de Rorty, a considerat problemele filosofiei inseparabile de problemele vieţii colective" şi că „separând filosofia de dreptate, concepţia lui Rorty fortifică relaţiile de putere existente" (1759). Este adevărat că Dewey vorbeşte adesea de parcă problemele sociale şi problemele filosofice ar fi legate între ele, dar aş susţine că toate aceste pasaje pot fi cel mai bine interpretate în spiritul eliberării-de-drumuri, pe care tocmai l-am sugerat. Cred că Dewey n-a considerat niciodată pragmatismul în modul în care au considerat marxiştii materialismul dialectic - ca pe o cheie filosofică ce descuie secretele istoriei sau ale societăţii.
[70] Acest citat şi cel anterior sunt din Frye, *Politics ofReality,* 80.
149
putere"[71]. Cu siguranţă că fenomenul indicat de ea există, însă numele de „liberalism" mi se pare unul greşit pentru el. La fel mi se pare desigur şi cel de „pragmatism". Cred că motivul principal - cu excepţia unor reflexe rămase de la condiţionarea marxistă timpurie - pentru care unele întrebuinţări peiorative ale termenilor „liberal" şi „pragmatist" sunt încă comune printre radicalii politici, este acela că dacă afirmaţi, împreună cu Putnam, că „adevărul nu transcende utilizarea", puteţi fi cu uşurinţă interpretaţi ca referindu-vă la utilizarea prezentă, reală. Repet, dacă negaţi că adevărul este o problemă de corespondenţă cu realitatea, puteţi fi consideraţi cu uşurinţă ca susţinând că o credinţă adevărată este una care se potriveşte cu ceea ce cei mai mulţi oameni cred în prezent. Dacă credeţi că gândirea morală sau socială emancipatoare trebuie să pătrundă într-o realitate neîntrezărită în prezent, dedesubtul aparenţelor curente şi îi găsiţi pe pragmatişti spu-nându-vă că nu există nici o astfel de realitate, aţi putea concluziona cu uşurinţă că un pragmatist nu poate fi de folos cauzei emancipării. Totuşi, când ne amintim că John Dewey - atât un liberal paradigmatic cât şi un pragmatist paradigmatic - a petrecut foarte mult timp celebrând genul de curaj şi imaginaţie pe care Frye îl descrie, am putea fi dispuşi să admitem că relaţia dintre pragmatism şi emancipare este mai complexă. Dewey a spus extrem de puţine despre situaţia femeilor, dar unul dintre puţinele lucruri pe care le-a spus merită citat:
Până în prezent femeile au avut o contribuţie restrânsă la filosofie, dar nu ne putem imagina că atunci când unele femei, care nu sunt doar simple studente ale filosofiei altor persoane, se pun pe scris filosofie, aceasta va avea acelaşi punct de vedere sau tendinţă cu cea compusă de pe poziţia diferită a experienţei masculine a lucrurilor. Instituţiile, obiceiurile de viaţă dau naştere unor anumite predilecţii şi aversiuni sistematizate. Omul înţelept citeşte filosofiile istorice pentru a detecta în ele formulări intelectuale ale scopurilor obişnuite şi nevoilor cultivate ale oamenilor şi nu pentru a dobândi o perspectivă asupra naturii fundamentale a lucrurilor sau informaţii despre alcătuirea realităţii. în măsura în care ceea ce este numit în mod relaxat realitate figurează în filosofii, putem fi siguri că ea semnifică acele aspecte selectate ale lumii care sunt alese pentru că se pun în slujba opiniei oamenilor cu privire la viaţa valoroasă şi, prin urmare sunt cele mai preţuite. în filosofie, -■■■■'■■ „realitatea" este un termen al valorii sau alegerii .
[71] MacKinnon, „On Exceptionality", 221; cf. 137. John Dewey, „Philosophy and Democracy", *The Middle Works,* 11:145.
150
Să presupunem că noi credem, aşa cum cred adesea feministele, că „scopurile obişnuite şi nevoile cultivate ale oamenilor" sunt scopurile obişnuite şi nevoile cultivate ale masculilor, acea jumătate a speciei * care cu mult timp în urmă a înrobit cealaltă jumătate. Aceasta ne permite să-1 interpretăm pe Dewey ca spunând: dacă te consideri sclav, nu accepta descrierea pe care stăpânii tăi o fac realului; nu funcţiona în interiorul limitelor universului lor moral. încearcă în schimb să inventezi o realitate proprie selectând aspecte ale lumii care se pun în slujba opiniei *tale* despre o viaţă valoroasă[73]. Doctrina lui Dewey a continumuului mijloace-scopuri l-ar fi putut determina să adauge: nu te aştepta să ştii de la bun început ce gen de viaţă este valoros, căci acesta este unul dintre lucrurile cu privire la care te vei răzgândi în mod constant în procesul selectării unei realităţi. Nu poţi nici să-ţi alegi ţelurile pe baza unei afirmaţii clare şi explicite despre natura realităţii morale, nici să derivi o astfel de afirmaţie din ţeluri clare şi explicite. Nu există nici o metodă sau procedură de urmat cu excepţia experimentării curajoase şi imaginative. Cred că Dewey ar fi înţeles rapid sensul descrierii de către Frye a propriilor sale scrieri drept „un gen de flirt cu lipsa de sens -oscilând într-o regiune de goluri cognitive şi spaţii semantice negative, menţinută la suprafaţă doar de ritmul şi inerţia propriei mele mişcări, în încercarea de a sonda abisuri despre care se crede de comun acord că nu există"[74]. Căci lipsa de sens este tocmai lucrul cu care trebuie să flirtezi atunci când te afli între practici sociale şi în anumite practici linvgistice - nedorind să iei parte la o practică veche dar nereuşind încă să creezi una nouă.
însemnătatea pragmatismului lui Dewey pentru mişcări precum feminismul poate fi înţeleasă dacă îl parafrazăm pe Dewey după cum urmează: nu acuzaţi o practică socială curentă sau un limbaj vorbit în
[73] Pentru a folosi o analogie sugerată de poezia lui Charlotte Perkins Gilman „Similar Cases", este ca şi cum cineva le-ar fi spus creaturilor care urmau să devină în cele din urmă mamifere: „Nu încercaţi să imitaţi modurile în care acei peşti mai mari

şi mai puternici fac faţă mediului lor înconjurător. Găsiţi mai degrabă modalităţi de a proceda care să vă ajute să găsiţi un nou mediu înconjurător". („Similar Cases" este probabil cel mai uşor de găsit în Ann Lane, *To Herland and Beyond: The Life and Works of Charlotte Perkins Gilman* [New York: Pantheon, 1990], 363-4. Esenţa poeziei este că dacă ar fi adevărat că, aşa cum li s-a spus adesea feministelor, „nu-ţi poţi schimba natura", n-ar fi existat nici evoluţie biologică şi nici evoluţie culturală.)

[74] Frey, *Politics ofReality,* 154.

prezent de infidelitate faţă de realitate, de înţelegere greşită a lucrurilor. Nu o criticaţi ca pe un rezultat al ideologiei sau prejudecăţii, unde acestea sunt opuse tacit propriei voastre utilizări a unei facultăţi de descoperire-a-adevărului, numită „raţiune", sau a unei metode neutre numite „observaţie dezinteresată". Nu o criticaţi nici măcar ca fiind „nedreaptă" dacă prin „nedreaptă" se presupune mai mult decât „uneori incoerentă chiar şi în proprii săi termeni". In loc să faceţi apel de la aparenţele curente trecătoare la o realitate permanentă, apelaţi la o practică viitoare care este încă doar vag imaginată. Renunţaţi la apelul la criterii neutre şi la pretenţia că ceva vast precum Natura sau Raţiunea sau Istoria sau Legea Morală este de partea celor oprimaţi, în schimb, faceţi doar comparaţii discriminatorii între prezentul real şi un viitor posibil, chiar dacă lipsit de formă[75].

[75] Aşa cum am sugerat mai devreme, este uşor de împăcat afirmaţia lui Dewey că, în filosofie, termenul „real" este unul la fel de evaluativ precum „bine", cu concepţiile „postmodemiste" - de exemplu, cu cele care se regăsesc în cartea lui Chris Weedon *Feminist Practice and Poststructuralist Theory* (New York: Blackwell, 1987). Singura diferenţă dintre critica lui Weedon la adresa tradiţiei filosofice şi cea a lui Dewey este una care îi separă şi pe pragmatiştii contemporani ca Putnam şi Davidson de Dewey - utilizarea cuvântului „limbaj" în loc de cel al lui Dewey de „experienţă", pentru a desemna ceea ce trebuie remodelat de către cei oprimaţi. Weedon, asemeni lui Putnam şi Davidson şi spre deosebire de Dewey, este ceea ce Wilfrid Sellars a numit un „nominalist psihologic" - cineva care crede că întreaga conştiinţă este o problemă lingvistică. Ea spune, „Asemeni marxismului althusserian, poststructuralismul feminist face presupunerea fundamentală că limbajul este cel care ne îngăduie să gândim, să vorbim şi să conferim sens lumii din jurul nostru. Sensul şi conştiinţa nu există în afara limbajului" (32). Totuşi, dezacordul cu Dewey are puţine consecinţe, de vreme ce Dewey ar fi fost pe deplin de acord cu Weedon că limbajul n-ar trebui considerat „drept un instrument transparent pentru exprimarea faptelor", ci drept „materialul în care sunt construite anumite versiuni, adesea contradictorii, ale realităţii" (131).

Singurul avantaj real al nominalismului psihologic pentru feministe este probabil acela că el înlocuieşte probleme greu-de-dezbătut (sunt tentat să spun „metafizice") cu privire la întrebarea dacă femeile au o *experienţă* diferită de cea a bărbaţilor, sau africanii o experienţă diferită de cea a europenilor, sau dacă experienţa femeilor africane din clasa dominantă seamănă mai îndeaproape cu cea a bărbaţilor europeni din clasa de jos decât cu cea a femeilor europene din clasa dominantă, cu probleme mai uşor-de-dezbătut (mai evident empirice) despre ce *limbaj* folosesc aceste grupuri diferite de oameni pentru a-şi justifica acţiunile, pentru a-şi expune speranţele şi temerile lor cele mai profunde etc. Răspunsurile la întrebările din urmă sunt puncte de plecare pentru sugestii practice despre diverse limbaje pe care ei le-ar putea folosi sau le-ar fi putut folosi.

împărtăşesc scepticis-

Cam atât despre relaţiile dintre pragmatism şi utopismul politic. Am argumentat că cele două sunt compatibile şi se sprijină reciproc. Aceasta deoarece pragmatismul ţine seama de posibilitatea extinderii spaţiului logic şi, prin urmare, de un apel la curaj şi imaginaţie mai degrabă decât la criterii aşa-zis neutre. Ceea ce pierde pragmatismul atunci când renunţă la pretenţia de a avea dreptatea sau realitatea de partea sa, câştigă în abilitatea de a recunoaşte prezenţa a ceea ce Frye numeşte „abisuri despre care se crede de comun acord că nu există". Acestea sunt situaţii care le creează neplăceri universalistului şi realistului - unele în care sunt disponibile o mulţime de descrieri ce impun asentimentul, dar de aşa manieră încât nici una dintre aceste descrieri nu face ceea ce este necesar. Mă întorc acum la paradoxul pe care l-am observat mai devreme: sugestia că femeile iau naştere doar acum şi nu că ele au fost private de abilitatea de a exprima ceea ce a fost tot timpul în adâncul lor. Consider evocarea de către MacKinnon a unui „rol pe care femeile trebuie încă să-l creeze" drept o modalitate de a sugera că abia acum femeile încep să-şi asambleze o identitate morală *ca* femei. A-ţi găsi

mul lui MacKinnon privitor la ideea că „punctele de vedere au organe genitale" şi scepticismul lui Sandra Harding privitor la utilitatea unor noţiuni precum „morala femeii", „experienţa femeii" şi „punctul de vedere al femeii". Vezi lucrarea lui Harding „The Curious Coincidence of Feminine and African Moralities: Challenges for Feminist Theory", în *Women and Moral Theory,* ed. Eva Kittay and Diana Meyers (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1987), 296-315.

Deşi cele mai multe dintre doctrinele (de exemplu, esenţialismul, individualismul cartezian, universalismul moral) pe care Weedon le atribuie „umanismului liberal" sunt doctrine pe care şi Dewey (un umanist liberal notoriu) le-a avut drept scop, Weedon nu pare să fie capabilă să evite a tânji după ceea ce Mary Hawkesworth numeşte „o ştiinţă succesoare care să poată respinge odată pentru totdeauna toate denaturările androccntrismului" („Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and the Claims of Truth", în *Feminist Theory in Practice and Process,* ed. Micheline R. Malson et. al. [Chicago: University of Chicago Press, 1989], 331). Dar o dată ce lăsăm la o parte universalismul, nu trebuie nici să sperăm în respingeri definitive şi nici să vorbim despre „denaturare". Hawkesworth continuă prin a o critica pe Harding pentru afirmaţia ei potrivit căreia „categoriile analitice [fjeministe *ar trebui* să fie instabile în acest moment al istoriei" (Harding, „The Instability of the

Analytical Categories of Feminist Theory", în ibid., 19). Dar profeţia şi categoriile instabile merg mână în mână, iar afirmaţia lui Harding se potriveşte cu multe dintre pasajele citate din Frye. Afirmaţia suplimentară a lui Harding că „noi [feministele] ar trebui să învăţăm cum să considerăm instabilităţile însele drept resurse valoroase" este una pe care Dewey ar fi ovaţionat-o.
153
identitatea morală în a fi unXînseamnă a fi în stare să faci următorul gen de lucru: a-ţi face calitatea ta *deX(X-ness)* proeminentă în procesul tău de justificare a alegerilor neforţate importante, a face din calitatea ta de *X (X-ness)* o parte importantă a povestirii pe care ţi-o spui atunci când ai nevoie să-ţi redobândeşti încrederea în tine, să faci relaţiile tale cu alţi *X-i* esenţiale pentru pretenţia ta de a fi o persoană responsabilă. Toate acestea sunt lucruri pe care bărbaţii au fost de obicei în stare să le facă reamintindu-şi că sunt, fie ce-o fi, *bărbaţi.* Ele sunt lucruri pe care bărbaţii le-au împiedicat pe femei să le facă, reamintindu-le că sunt femei. Aşa cum se exprimă Frye, bărbaţii şi-au alocat statutul de „persoane depline" - oameni care se bucură de ceea ce ea numeşte „participare necalificată la 'superioritatea' radicală a speciei"[76] şi le-au refuzat acest statut femeilor. Rezultatul faptului că bărbaţii i-au mulţumit în mod constant, fervent şi public lui Dumnezeu că *nu* sunt femei, a fost acela de a face dificil pentru femei să-i mulţumească lui Dumnezeu că ele sunt. Căci dacă o femeie ar fi spus că îşi găseşte identitatea sa morală în a fi femeie, ar fi părut, până relativ recent, la fel de ciudat ca şi când un sclav ar spune că şi-a găsit identitatea morală în a fi sclav.
Cele mai multe feministe ar fi de acord că numai o dată cu începuturile mişcării feministe femeile au început să-şi găsească identităţile lor morale în a fi femei[77]. Dar cele mai multe feministe sunt probabil încă suficient de realiste şi universaliste pentru a susţine că există o diferenţă între afirmaţia că nu ne putem găsi identitatea morală în a fi un *Xşi* afirmaţia că unXnu este încă o persoană cu drepturi depline, o persoană căreia i s-a făcut o nedreptate prin aceea că i s-a interzis să-şi găsească identitatea ei morală în condiţia de *X (X-hood).* Căci marele avantaj al realismului şi universalismului asupra pragmatismului este acela că ele ne permit să spunem că femeile au fost tot ceea ce sunt acum şi, *prin urmare,* au fost îndreptăţite la tot ceea ce încearcă să obţină acum - chiar şi atunci când nu au ştiut, şi se poate chiar să fi negat explicit, că sunt îndreptăţite.
Totuşi, pentru noi, pragmatiştii, nu e atât de uşor să spunem asta. Căci pentru noi condiţia de persoană este o problemă de grad şi nu o problemă de genul totul-sau-nimic, ceva egal distribuit în cadrul
[76] Frye, *Politics ofReality,* 48-9.
[77] Sunt prea ignorant cu privire la istoria feminismului - cu privire la cât de lungă şi cât de continuă a fost tradiţia feministă - pentru a specula în legătură cu momentul în care lucrurile au început să se schimbe.
154
speciei. Pentru noi, ea este ceva din care sclavii au, în mod tipic, mai puţin decât stăpânii lor. Asta nu pentru că ar exista ceva de genul „sclavi naturali", ci datorită controlului stăpânilor asupra limbajului vorbit de către sclavi - abilitatea lor de a-i face pe sclavi să creadă că durerea lor este predeterminată şi, oarecum, chiar meritată, ceva ce trebuie mai degrabă îndurat decât ceva căruia trebuie să i se opună rezistenţă. Noi nu putem aproba noţiunea de realitate profundă care zace nerecunoscută dedesubtul aparenţelor superficiale. Prin urmare, noi trebuie să luăm în serios ideea, făcută cunoscută de către scriitori ca Charles Taylor, că interpretarea este ineluctabilă: că ceea ce este o fiinţă umană în scopuri morale, ţine în mare măsură de modul în care ea se descrie pe sine. Trebuie să luăm în serios ideea că ceea ce noi ne experimentăm a fi, este în mare măsură o funcţie a lucrului, drept care are rost să ne descriem în limbajele pe care suntem capabili să le folosim. Trebuie să spunem că Delta şi Epsilonii *Minunatei lumi noi* a lui Huxley şi proletarii din *1984* a lui Orwell erau persoane numai în sensul în care ovulele umane fertilizate sau copiii în faşă sunt persoane - adică în sensul că ei sunt capabili să fie transformaţi în persoane. Deci noi, pragmatiştii, trebuie să identificăm cea mai mare parte a nedreptăţii opresiunii masculine din trecut cu suprimarea potenţialităţii trecute şi nu cu nedreptatea sa faţă de realitatea trecută. Pentru a spune că abia acum femeile se află în procesul de a dobândi o identitate morală ca femei, nu trebuie să neg faptul că în fiecare epocă, unele femei au avut îndoieli cu privire la descrierile androcentrice standard ale femeilor şi au oferit alternative la acestea. Tot ceea ce trebuie să neg este că femeile au reuşit să *uite* descrierile din urmă - cele care le fac să pară incapabile de a fi persoane depline. Eu neg faptul că în epocile anterioare femeile au fost în stare să evite a fi sfâşiate, scindate între descrierea lor de către bărbaţi şi orice alte descrieri alternative pe care ele şi le-au făcut. Ca exemplu de fapt la care mă gândesc - de nevoia de a numi, şi astfel de a începe construcţia unei punţi peste ceea ce Frye numeşte „abisuri despre care se crede de comun acord că nu există" - gândiţi-vă la descrierea lui Adrienne Rich a situaţiei sale de pe vremea când era tânără. Ea a fost, după cum spune, „scindată între fata care a scris poezii, care s-a definit ca scriind poezii şi fata care trebuia să se

definească pe sine în funcţie de relaţiile sale cu bărbaţii"[8]. Vreau să interpretez situaţia
[78] Adrienne Rich, *OnLies, Secrets, and Silence: Selected Prose, 1966-1978* (New York: Norton, 1979), 40.

individuală a lui Rich drept o alegorie a situaţiei mai generale în care se aflau femeile înainte ca feminismul să se fi lansat - a incapacităţii lor de a înceta să se definească prin prisma relaţiilor lor cu bărbaţii. Pentru a înţelege această incapacitate, gândiţi-vă prin ce se deosebea situaţia lui Rich de cea a unui tânăr bărbat într-o situaţie similară.
De la Byron şi Goethe încoace, bărbaţii au considerat că a scrie poezii este una dintre cele mai bune modalităţi de a crea un eu autonom, de a evita definirea în termenii folosiţi de părinţii, profesorii, patronii şi conducătorii lor. Aproximativ de la 1820 încoace, un tânăr bărbat avea opţiunea de a se defini pe sine ca poet, de a-şi găsi identitatea morală în a scrie versuri. însă Rich ne spune că acest lucru nu e uşor pentru o tânără femeie.
Care este dificultatea? Ea nu este aceea că există o lipsă de descrieri adevărate pe care Rich şi le-ar fi putut aplica. Nu au existat întrebări bine-întocmite - adică general inteligibile - cărora Rich să nu le poată da răspunsuri adevărate, bine-întocmite. Dar cu toate acestea, ne spune ea, a existat o sciziune. Diferitele descrieri adevărate pe care ea le-a aplicat nu se potriveau într-un întreg. Dar, sugerează ea implicit, descrierile unui tânăr bărbat poet s-ar fi potrivit cu uşurinţă. în tinereţea ei, Rich a fost incapabilă să obţină acel gen de coerenţă sau integritate pe care le considerăm a fi caracteristice unei persoane depline. Căci persoanele care sunt capabile de întreaga glorie a umanităţii sunt capabile să se perceapă drept statornice şi complete. în loc să simtă că sunt sfâşiate de sciziuni, ele pot considera tensiunile dintre auto-descrierile lor alternative ca fiind, în cel mai rău caz, elemente necesare într-o diversitate-în-unitate armonioasă.
Descrierea de sine a lui Rich ca fiind scindată pare sinceră căci, aşa cum arată în eseul ei despre Emily Dickinson şi în altă parte, jocurile de limbaj pe care bărbaţii au aranjat ca tinerele femei să le joace, le-au forţat pe acestea să trateze bărbaţii din vieţile lor (sau absenţa bărbaţilor din vieţile lor) drept variabile independente şi orice altceva - chiar şi poeziile lor - drept variabile dependente. Deci, atâta timp cât Rich nu a putut îmbina poeziile ei cu relaţiile ei cu bărbaţii, ea a avut o problemă. Ea a fost scindată. Ea nu putea fi, să spun aşa, pe deplin poetă, deoarece un limbaj pe care ea nu îl putea uita, nu îi permiteau să fie atât pe deplin poetă cât şi pe deplin femeie. Din contră, de la Byron încoace, limbajul i-a permis individului să fie pe deplin poet şi pe deplin erou (la fel cum, o dată cu Socrate, a fost posibil ca individul să fie pe deplin intelectual şi pe deplin erou).
Ce ar putea să soluţioneze problema lui Rich? Ei bine, probabil că în zilele noastre e puţin mai uşor pentru o tânără femeie să se definească prin şi în poeziile sale decât pe vremea când Rich era tânără - pur şi simplu pentru că s-ar putea ca ea să fi citit cărţi de Rich, Frye şi altele. însă doar cu puţin mai uşor. Ce ar face ca acest lucru să fie *realmente* uşor? Eu aş sugera că numai acel gen de circumstanţe care au făcut uşor pentru un bărbat tânăr din generaţia de după Byron să facă din activitatea sa poetică variabila independentă în povestirea pe care acesta şi-a spus-o sieşi despre sine. în generaţia precedentă a existat ceea ce astăzi ni se pare un grup de fraţi - Holderlin şi Keats, Byron şi Goethe, Shelley şi Chamisso. Era o binecuvântare să fii în viaţă în acei zori, iar a fi un tânăr mascul cu talente poetice însemna a fi în stare să te descrii în termeni eroici, termeni pe care nu i-ai fi putut folosi mai devreme fără a părea nebun. Acel grup de fraţi a fondat un club invizibil, un club foarte bun, unul care încă le mai urează un călduros bun venit noilor membri[79]. Prin urmare, tinerii masculi poeţi nu întâmpină abisuri atunci când încearcă o auto-de-finire. Dar, aşa cum arată Rich, Emily Dickinson nu a fost acceptată în acel club[80]. Deci, pentru a uşura realmente situaţia viitoarelor Dickinson şi Rich, ar trebui să existe un club bun, bine stabilit, cărora
ele să i se poată alătura.
Aici este punctul în care, consider eu, separatismul feminist intră
în scenă. Rich ne cere să
înţelegem feminismul/lesbian în sensul cel mai profund, cel mai radical: drept acea iubire pentru noi înşine şi pentru alte femei, acel angajament faţă de libertatea noastră a tuturor, care transcende categoria „preferinţei sexuale" şi problema drepturilor civile, pentru a deveni o politică a *punerii întrebărilor femeilor,* pretinzând o lume în
[79] Păstrarea atracţiilor acestui club în secolul nostru cinic este dovedită prin faptul că, tocmai în momentul în care Bemard Shaw o făcea pe Candida să se amuze de Marchbanks, Joyce îl făcea pe Stephen Dedalus să scrie că va „făuri în atelierul sufletului meu conştiinţa necreată a rasei mele". Joyce nu se amuza pe seama lui Stephen, şi Shaw însuşi a admis că Candida „nu ştie secretul din inima poetului".
[80] „Ceea ce în cazul unui poet de sex masculin - un Thoreau, să spunem, sau un Christopher Smart sau William Blake - pare o ciudăţenie legitimă, o intenţie unică, în cazul uneia din cele două poete majore ale noastre [Dickinson], a fost depreciat într-

un fel de naivitate, ignoranţă de fetiţă, lipsă feminină de profesionalism, aşa cum poeta însăşi a fost transformată într-un obiect sentimental. ('Majoritatea dintre noi suntem pe jumătate îndrăgostiţi de această fată moartă', mărturiseşte Archibald MacLeish. Dickinson a wut cincizeci şi cinci de ani când a murit.)" (Rich, *On Lies,* 167).
157
care integritatea tuturor femeilor - nu doar a câtorva alese - va fi onorată şi validată în fiecare aspect al culturii[81].
Cineva care încearcă să potrivească ceea ce spune Rich într-o schiţă trasată după o grilă universalistă şi realistă va avea probleme în localizarea unui spaţiu separat de cel acoperit de „categoria 'preferinţei sexuale'" sau de „problema drepturilor civile". Căci potrivit acestei concepţii universaliste, dreptatea ţine de a ne oferi unii altora avantaje egale. Potrivit acestei viziuni, nimic *n-ar putea* transcende drepturile civile şi realizarea acestor drepturi prin schimbare instituţională. Prin urmare, e posibil ca separatismul lesbian să fie considerat pur şi simplu un aranjament prin care cei cu o anumită preferinţă sexuală pot să scape de stigmă până în vremuri în care legile sunt extinse pentru a proteja drepturile lesbienelor, iar moravurile ajung legile din urmă.
Frye oferă o concepţie opusă despre funcţia separatismului atunci când scrie:
In ceea ce priveşte noul început şi înţeles care sunt create acum de feministele-lesbiene, noi *avem* autoritate semantică şi, în mod colectiv, putem să le definim şi chiar le definim cu efect. Cred că numai apărând hotarele noastre prin controlarea accesului concret la noi putem să forţăm asupra celor care sunt diferiţi de noi definiţiile noastre despre noi înşine şi, prin urmare, să forţăm asupra lor *realitatea existenţei noastre* şi să deschidem astfel *posibilitatea* ca noi să avem autoritate semantică datorită lor[82].
Consider că ideea lui Frye este, în parte, aceea că indivizii - chiar şi indivizii cu mare curaj şi imaginaţie - nu pot dobândi de unii singuri autoritate semantică, *nici chiar autoritate semantică asupra lor înşişi,* Pentru a obţine o astfel de autoritate trebuie să poţi să-ţi percepi propriile afirmaţii ca parte a unei practici comun împărtăşite. Altfel, nici chiar tu însuţi nu vei putea ştii niciodată dacă ele sunt altceva decât aiureli, nu vei ştii niciodată dacă eşti o eroină sau o nebună. Oamenii aflaţi în căutarea unei astfel de autorităţi trebuie să se coalizeze şi să formeze cluburi, cluburi exclusiviste. Căci dacă vrei să elaborezi o povestire despre cine eşti - să-ţi asamblezi o identitate morală - care scade importanţa relaţiilor tale cu un set de oameni şi creşte importanţa relaţiilor tale cu alt set, absenţa fizică a primului set
"ibid, 17.
[82] Frye, *Politics o/Reality,* 106n.
158
de oameni ar putea fi exact lucrul de care ai nevoie. Prin urmare, aşa cum spune Rich, separatismul feminist poate într-adevăr să aibă puţine în comun cu preferinţa sexuală sau cu drepturile civile, şi multe în comun cu a uşura pe viitor definirea femeilor în termeni care nu sunt disponibili în prezent. Aceştia ar fi termeni care ar facilita deţinerea de către „femei în calitate de femei" a ceea ce Dewey numeşte „scopuri obişnuite şi nevoi cultivate" - scopuri şi nevoi pe care, aşa cum spune Rich, numai câteva femei alese le au în prezent. Pentru a rezuma: sugerez să considerăm că mişcarea feministă contemporană joacă acelaşi rol în progresul intelectual şi moral pe care 1-a jucat, de exemplu, Academia lui Platon, întrunirile creştinilor timpurii în catacombe, colegiile copernicane invizibile ale secolului al XVII-lea, grupurile de muncitori care se adunau să dezbată pamfletele lui Tom Paine şi multe alte cluburi care au fost formate cu scopul de a încerca noi modalităţi de a vorbi şi de a aduna forţa morală necesară pentru a ieşi în lume şi a o schimba. Căci grupurile îşi construiesc forţa morală dobândind o autoritate semantică sporită asupra membrilor lor, sporind astfel abilitatea acelor membri de a-şi găsi identităţile morale în calitatea lor de membri ai acestor grupuri.
Atunci când un grup se formează în opoziţie conştientă la cele care controlează şansele vieţii membrilor săi şi reuşeşte să dobândească autoritate asupra membrilor săi, rezultatul poate fi suprimarea lui neîndurătoare - acel gen de lucru care li s-a întâmplat albigenzilor şi despre care Margaret Atwood şi-a imaginat că li se întâmplă feministelor. Dar se poate de asemenea întâmpla ca, pe măsură ce generaţiile se succed una alteia, stăpânii, cei aflaţi la putere, să descopere treptat că concepţiile lor despre posibilităţile deschise fiinţelor umane se schimbă. De exemplu, ei pot să înceapă treptat să se gândească la opţiunile deschise propriilor lor copii ca incluzând calitatea de membru în grupul în discuţie. Noul limbaj vorbit de grupul separatist poate treptat să se împletească cu limbajul predat în şcoli.
în măsura în care se întâmplă un astfel de lucru, privirile devin mai puţin arogante iar membrii grupului încetează să mai fie trataţi ca nişte copii neascultători sau ca puţin nebuni (aşa cum a fost tratată Emily Dickinson). în schimb, ei dobândesc treptat ceea ce Frye numeşte „condiţia de persoană deplină" în ochii tuturor, după ce au obţinut-o întâi doar în ochii membrilor propriului lor club. Ei încep să fie trataţi drept fiinţe umane complete, şi nu să fie consideraţi, asemeni copiilor sau nebunilor, drept cazuri degenerate - drept fiinţe îndreptăţite la iubire şi protecţie, dar nu şi la participarea la deliberarea asupra
159
problemelor serioase. Căci a fi o persoană completă într-o societate dată este o problemă de dublă negaţie: *nu* înseamnă a te considera ca aparţinând unui grup căruia oamenii puternici ai acelei societăţi îi mulţumesc lui Dumnezeu că *nu* îi aparţin.
în societatea noastră, bărbaţii albi heterosexuali ai generaţiei mele -chiar şi bărbaţii albi heterosexuali egalitarişti cu toată convingerea—nu se pot abţine cu uşurinţă de la a simţi o uşurare vinovată că nu s-au născut femei sau

homosexuali sau negri, aşa cum, de altfel, nu pot să se abţină de la a fi fericiţi că nu s-au născut retardaţi mintal sau schizofrenici. Aceasta se datorează în parte, dar nu întru totul, unui calcul al dezavantajelor socio-economice evidente ale faptului de a te fi născut astfel. Este de asemenea acel gen de oroare instinctivă şi inefabilă pe care copiii nobili obişnuiau să o resimtă la gândul de a se fi născut din părinţi ignobili, chiar şi din părinţi ignobili foarte bogaţi[83].

S-ar putea ca într-un anumit punct al dezvoltării societăţii noastre, uşurarea vinovată la gândul de a nu fi fost născut femeie să nu le mai treacă prin minte masculilor, mai mult decât întrebarea „nobil sau de origine umilă?"[84] Acela va fi momentul în care atât masculii cât şi femelele vor fi *uitat* limbajul androcentric tradiţional, aşa cum noi toţi vom fi uitat distincţia dintre ascendenţa umilă şi nobilă. Dar noi, pragmatiştii, credem că dacă acest viitor ajunge să devină realitate, nu va fi pentru că s-a descoperit că femelele posedă ceva - şi anume, demnitate umană completă - despre care toată lumea, chiar şi ele însele, credeau odinioară în mod greşit că le lipseşte. Se va întâmpla pentru că practicile lingvistice şi de altă natură ale culturii comune au ajuns să încorporeze unele dintre practicile caracteristice unor paria imaginativi şi curajoşi.

[83] Acesta este genul de oroare inefabilă care creează un sentiment de monstruozitate morală (de exemplu la gândul unui mariaj între caste) şi furnizează astfel intuiţiile pe care cineva încearcă să le aducă în echilibru reflexiv cu principiile sale. A considera monstruozitatea morală drept ceva ce poate fi produs sau desfiinţat prin schimbarea limbajului predat tineretului este primul pas spre o concepţie nonuniversalistă despre progresul moral.

[84] Pentru a vă da seama cât de departe este un astfel de viitor, gândiţi-vă la ideea lui Eve Klossofsky Sedgwick că le vom face dreptate homosexualilor numai atunci când vom deveni la fel de indiferenţi cu privire la faptul dacă copiii noştri se dovedesc a fi homosexuali sau heterosexuali, cum suntem cu privire la faptul dacă ei devin doctori sau avocaţi. Cu siguranţă ea are dreptate, şi totuşi, câţi părinţi la momentul actual îşi pot doar imagina o astfel de indiferenţă? Din motivele sugerate de Stout (în *Eihics after Babet),* bănuiesc că nici sexismul şi nici homofobia nu pot dispărea atâta timp cât una din ele persistă.

Noul limbaj care, cu puţin noroc, va ajunge să se intercaleze în limbajul predat copiilor nu va fi totuşi limbajul pe care paria 1-a vorbit pe vremuri, înainte de formarea grupurilor separatiste. Căci acela era contaminat de limbajul stăpânilor. El va fi în schimb un limbaj asamblat treptat în grupurile separatiste pe parcursul unei lungi serii de flirturi cu lipsa de sens. Dacă n-ar fi existat un stadiu de separare, n-ar fi existat nici un stadiu ulterior de asimilare. Fără o antiteză anterioară nu există nici o sinteză nouă. Fără o mândrie cultivată cu grijă, în apartenenţa la un grup care s-ar fi putut să nu ajungă la conştiinţa de sine dacă n-ar fi fost oprimat, nu există nici o expansiune a categoriilor de identităţi morale posibile şi, astfel, nici o evoluţie a speciei. Asta este ceea ce Hegel a numit viclenia raţiunii, iar Dewey a considerat ironia evoluţiei.

Cineva care ia în serios pasajul pe care l-am citat din Dewey, nu va considera că grupurile oprimate învaţă treptat, prin înlăturarea vălurilor prejudecăţii, să *recunoască* propria lor condiţie de persoană deplină, iar apoi îi determină treptat pe opresorii lor să se confrunte cu realitatea. Căci ei nu vor considera condiţia de persoană completă drept un atribut intrinsec al celor oprimaţi, mai mult decât consideră că fiinţele umane au un miez central şi inviolabil, încercuit de credinţe şi dorinţe condiţionate cultural - un miez de care nici biologia şi nici istoria nu pot da socoteală. Pentru a fi pragmatişti şi nu realişti în descrierea pe care o facem dobândirii condiţiei de persoană deplină trebuie să ne gândim la dobândirea ei de către negrii, homosexuali şi femei în aceeaşi termeni în care ne gândim la dobândirea ei de către oamenii de ştiinţă galileeni şi poeţii romantici. Noi spunem că trupurile din urmă au inventat identităţi morale noi pentru ele însele, obţinând autoritate semantică asupra lor însele. Pe măsură ce a trecut timpul, ele au reuşit să facă de aşa manieră încât limbajul pe care l-au dezvoltat să devină parte a limbajului vorbit de toată lumea. în mod similar, trebuie să ne gândim la homosexuali, negrii şi femei ca inventându-se mai degrabă decât ca descoperindu-se pe ei înşişi şi, astfel, la societatea mai vastă, ca ajungând la o înţelegere cu ceva nou. Asta presupune a înţelege literal expresia lui Frye de, *fiinţă* nouă" şi a spune că, înainte de a se lansa feminismul, au existat foarte puţine femele care să fie persoane complete, în acelaşi sens în care au existat foarte puţini oameni de ştiinţă pe deplin gelileeni înainte de secolul al XVlI-lea. A fost desigur *adevărat* şi în cazul perioadelor timpurii, că femeile n-ar fi trebuit să fie oprimate, la fel cum a fost *adevărat* înainte ca Newton să o fi spus, că atracţia gravitaţională justifica

mişcările planetelor[85]. Dar, în ciuda a ceea ce afirmă Scriptura, adevărul nu va triumfa în mod necesar. „Adevărul" nu este numele unei puteri care va izbândi în cele din urmă; el este doar nominalizarea unui adjectiv aprobativ. Prin urmare, aşa cum un pragmatist în filo-sofia ştiinţei nu poate folosi adevărul concepţiilor lui Galilei ca explicaţie a succesului său în predicţie, sau a faimei sale din ce în ce mai mari , la fel un pragmatist în filosofie morală nu poate folosi dreptatea cauzei feministe ca explicaţie a atracţiei sale pentru femeile contemporane, sau a posibilului său triumf viitor. Căci asemenea explicaţii necesită noţiunea de facultate detectoare de adevăr, una care pune stăpânire pe făuritorii de adevăr existenţi anterior. Adevărul este anistoric, însă nu pentru că adevărurile sunt făcute adevărate de către entităţi anistorice.

Termenul lui Frye de , *fiinţă* nouă" poate părea şi mai nenecesar exagerat decât „vocea nouă" a lui MacKinnon, dar noi, pragmatiştii, putem să-1 luăm drept bun, iar realiştii nu pot. Aşa cum o interpretez eu pe Frye, problema e că înainte ca feminismul să înceapă să le reunească pe femei într-un fel de club, au existat femele excentrice, precum Wollstonecraft şi de Gouges, însă acestea n-au fost femei care au existat *ca* femei în sensul pe care

MacKinnon îl atribuie lui „ca". Ele au fost excentrice deoarece au eşuat în a se potrivi rolurilor pe care bărbaţii le-au inventat pentru ca ele să le îndeplinească şi pentru că nu existau încă alte roluri. Căci rolurile solicită o comunitate - o reţea de aşteptări şi obiceiuri sociale care să definească rolul în discuţie. Comunitatea poate fi mică, însă asemeni unui club, ca opus

[85] Pragmatiştii nu trebuie să nege că propoziţiile adevărate sunt întotdeauna adevărate (aşa cum am sugerat din nefericire în trecut că ar putea - îndeosebi în eseul meu „Waren die Gesetze Newtons schon vor Newton wahr? *Jahrbuck des WissenschaftskollegszuBerlin* [1987] 247-63). *Stout(EthicsafterBabei,* cap. 11) mă dojeneşte pe bună dreptate pentru aceste sugestii şi spune că pragmatiştii ar trebui să fie de acord cu toţi ceilalţi că propoziţia „Sclavia este absolut greşită" a fost întotdeauna adevărată - chiar şi în perioadele în care această propoziţie ar fi părut o nebunie pentru toţi cei implicaţi, chiar şi pentru sclavi (care au sperat că semenii lor, membrii triburilor, se vor întoarce în forţă şi îi vor înrobi pe actualii lor stăpâni). Pragmatiştii nu au nevoie decât de afirmaţia că această propoziţie nu *zsle făcută* adevărată de altceva decât de credinţele pe care le-am folosi pentru a o sprijini - şi, în special, nu prin ceva de genul Naturii Fiinţelor Umane.

[86] Am criticat pretenţiile realiştilor de a explica succesul predictiv prin adevăr, în Partea I a cărţii mele *Obiectivitate, relativism şi adevăr.* O idee înrudită - că succesul unei teorii adevărate are nevoie de tot atâta explicaţie istorico-sociologică precum succesul uneia false - apare la Barry Bames şi alţi membri ai aşa-numitei şcoli de sociologia ştiinţei din Edinburgh.

unei întruniri, sau unei noi specii ca opusă celor câtorva membri atipici, proveniţi dintr-o mutaţie, ai unei specii vechi, ea există numai în măsura în care se auto-susţine şi se auto-reproduce[87].

Ca un ultim rezumat: feministele profetice ca MacKinnon şi Frye întrezăresc un nou început nu numai pentru femei dar şi pentru societate. Ele prevăd o societate în care distincţia mascul-femelă nu prea mai este de mare interes. Feministele care sunt şi pragmatiste nu vor considera formarea unei astfel de societăţi drept un process de înlăturare a edificiilor sociale şi de restaurare a modului în care lucrurile au fost dintotdeauna menite să fie. Ele o vor considera drept producerea unui set de edificii sociale mai bun decât cel existent în prezent şi, astfel, drept crearea unui gen nou şi mai bun de fiinţă umană.

[87] Ar putea părea că viziunea pe care eu o ofer este cea pe care Frye o respinge sub denumirea de „teoria instituţională a condiţiei de persoană" - teoria că, aşa cum se exprimă ea, „'persoană' denotă un rol social şi instituţional şi căni se poate permite sau interzice să adoptăm acel rol" (49). Ea spune că această concepţie „trebuie să fie atractivă pentru falist, care îşi va imagina puterea de a crea persoane". Dar eu nu vreau să spun că printr-un act de graţie, bărbaţii au puterea să facă din femei persoane complete, aşa cum suveranii au puterea să facă nobili din oamenii de rând. Din contră, aş sublinia că bărbaţii n-ar putea face asta chiar dacă ar încerca, căci ei sunt la fel de prinşi ca femeile, în practicile lingvistice care fac dificil pentru femei să fie persoane complete. Utopia pe care eu o prevăd, în care aceste practici sunt pur şi simplu uitate, nu este una la care s-ar putea ajunge printr-un act de bunăvoinţă din partea bărbaţilor, la fel cum un monarh absolut nu ar putea produce o utopie egalitară înnobilându-i simultan pe toţi supuşii săi.

Sfârşitul leninismului, Havel şi speranţa socială

La începutul cărţii sale *New Reflections on the Revolution ofOur Time,* Ernesto Laclau spune: „Ciclul evenimentelor care s-a deschis o dată cu Revoluţia rusă s-a închis definitiv... ca o forţă de iradiere în imaginarul colectiv al stângii internaţionale.... Cadavrul leninismului, deposedat de toate ornamentele puterii, îşi dezvăluie realitatea patetică şi deplorabilă"[88]. Sunt de acord cu Laclau şi sper că intelectualii vor folosi moartea leninismului drept ocazie pentru a se debarasa de ideea că ştiu, sau trebuie să ştie, ceva despre nişte forţe fundamentale, profunde - forţe care determină soarta comunităţilor umane. Noi, intelectualii, am emis pretenţii la o astfel de cunoaştere încă de când am intrat în afacere. Pe vremuri am pretins că ştim că dreptatea nu putea domni până când regii nu deveneau filosofi sau filosofii regi; am pretins că ştim acest lucru pe baza unei examinări minuţioase a sufletului uman. Mai recent, am pretins că ştim că ea nu va domni până când capitalismul nu va fi răsturnat iar cultura deprofitizată; noi am pretins că ştim acest lucru pe baza unei înţelegeri a formei şi mişcării Istoriei. Eu sper că am atins un moment în care putem scăpa în sfârşit de convingerea comună lui Platon şi Marx că *trebuie* să existe modalităţi teoretice cuprinzătoare de a afla cum să punem capăt nedreptăţii, ca opuse modalităţilor experimentale mărunte.

Laclau şi Chantal Mouffe, în cartea lor mult dezbătută, *Hegemony and Socialist Strategy,* sugerează că Stânga va trebui să se mulţumească cu democraţia. Alan Ryan sugerează că cel mai bun lucru în care putem spera este „un fel de capitalism-al-bunăstării-cu-faţă-umană, nu uşor de deosebit de un 'socialism' cu un rol important

[88] Ernest Laclau, *New Reflections on the Revolution of Ou?- Time* (London: Verso, 1990), ix.

pentru capitalul privat şi antreprenorii individuali"[89]. Fiind de acord cu aceste sugestii, cred că a sosit momentul să abandonăm termenii „capitalism" şi „socialism" din vocabularul politic al Stângii. Ar fi o idee bună să încetăm a mai vorbi despre „lupta anticapitalistă" şi să-i substituim ceva banal şi neteoretic - ceva de genul „lupta împotriva mizeriei umane evitabile". Mai general, sper că putem bagateliza întregul vocabular al deliberării politice de stânga. Sugerez să începem a vorbi mai degrabă

despre lăcomie şi egoism, decât despre ideologia burgheză, despre salariile de mizerie şi disponibilizări, decât despre randamentizarea muncii şi despre cheltuiala diferenţiată per-elev pe şcoli şi accesul diferenţiat la îngrijirea medicală, decât despre diviziunea societăţii în clase.
Drept motiv pentru o asemenea bagatelizare, aş cita teza lui Laclau după care „transformarea gândirii - de la Nietzsche la Heidegger, de la pragmatism la Wittgenstein - a subminat decisiv esenţialismul filosofic" şi că această transformare ne pennite să „reformulăm poziţia materialistă într-un mod mult mai radical decât a fost posibil pentru Marx"[90]. Cred că cea mai bună modalitate de a fi materialişti mai radicali decât Marx este să deposedăm deliberarea politică de stânga, de idila hegeliană. Ar trebui să încetăm a mai folosi „Istoria" drept numele unui obiect înjurai căruia să ne ţesem fanteziile noastre despre diminuarea sărăciei. Ar trebui să acceptăm ideea lui Francis Fukuyama (din eseul său celebru *The EndofHistory)*[91] că dacă tânjiţi încă după revoluţie totală, după Radical Altul pe scala istoriei-lumii, evenimentele lui 1989 arată că nu aveţi noroc. Fukuyama a sugerat, iar eu sunt de acord, că înaintea Stângii nu se mai întinde vreo altă perspectivă romantică decât încercarea de a crea state burgheze, democratice, ale bunăstării şi de a egaliza şansele vieţii în rândurile cetăţenilor acelor state, prin redistribuirea surplusului produs de economiile de piaţă.
Totuşi, Fukuyama crede că, o dată ce admitem că statele burgheze, democratice, ale bunăstării sunt cele mai bune regimuri politice pe care ni le putem imagina, noi, intelectualii suntem sortiţi plictiselii. El consideră că sfârşitul politicii romantice va avea acelaşi efect înăbuşitor asupra imaginarului nostru colectiv ca cel pe care l-ar fi avut asupra lui Platon recunoaşterea faptului că instituţiile ateniene con-

[89] Alan Ryan, „Socialism for the Nineties", *Dissent* 37 (toamna 1990), 442.
[90] Laclau, *New Reflections,* 112.
[91] Francis Fukuyama, *The End ofHistory and the Last Mari* (New York: Free Press, 1992).

tcmporane erau cele mai bune pe care şi le-ar fi putut imagina. în calitatea de adept al lui Strauss şi Kojeve, Fukuyama regretă această înăbuşire. în tradiţia intelectuală căreia el îi aparţine, filosofia politică este filosofie primă. Politica utopică, acel gen de politică a căreia paradigmă este *Republica* lui Platon, este rădăcina gândirii filosofice.
Potrivit unei concepţii straussiene, în spatele a ceea ce Heidegger numeşte „metafizica occidentală" stă speranţa de a crea o societate al cărei erou este mai degrabă Socrate, decât Achille sau Themistocle. Prin urmare, a înăbuşi idila politică înseamnă a sărăci viaţa noastră intelectuală şi, probabil, a o face imposibilă. Straussienii tind să fie de acord cu heideggerienii că sfârşitul metafizicii înseamnă începutul unui pustiu nihilist, un pustiu în care se prea poate ca libertăţile burgheze şi fericirea burgheză să devină universale, dar în care nu va exista nici un cititor apreciativ al lui Platon. Ei tind să fie de acord cu Kojeve că dacă renunţăm la *„idealul* platonic-hegelian al Omului înţelept", dacă „negăm că valoarea supremă este inclusă în Con-ştiinţa-de-Sine", atunci „diminuăm sensul oricărui discurs uman"[92].
Nefiind deloc de acord cu Kojeve, eu aş susţine că genul de idilă Platon-Hegel-Marx-Heidegger, idila istoriei lumii, este ceva fără de care viaţa intelectuală şi politica de stânga ar duce-o mult mai bine -că această idilă este o scară pe care ar trebui să o aruncăm acum. Eu nu am încredere în modul în care Kojeve şi-a lăsat dominată imaginaţia de secţiunea Stăpân-Sclav a *Fenomenologiei* lui Hegel - şi, în special de pasajul care sugerează că seriozitatea morală deplină şi, probabil, conştiinţa intelectuală deplină, este posibilă doar pentru cei implicaţi într-o luptă pe viaţă-şi-pe-moarte. Utilizarea de către Kojeve a acelui pasaj împacă descrierea lui Hegel a istoriei ca povestire a conştiinţei-de-sine crescânde cu partea sângeroasă a marxismului, partea specific leninistă. Kojeve, Strauss, Adorno, Nietzsche şi Heidegger sunt legaţi de Lenin şi Mao printr-un impuls de a extirpa: fie de a desfiinţa burghezia ca clasă, fie de a extirpa cel puţin cultura burgheză, cultura despre care Nietzsche şi Heidegger au crezut că va transforma Europa într-un pustiu. Acea cultură - cultura „ultimului om" al lui Nietzsche - este corespondentul contemporan al culturii care 1-a trimis pe Socrate la moarte: ambele sunt culturi pentru care conştiinţa de sine *nu* este virtutea supremă şi pentru care idealul platonic-hegelian al Omului înţelept nu e chiar atât de important.

[92] Alexandre Kojeve, *Introduc/ion to the Reading of Hegel: Lectures on "The Phenomenology of Spirit"* trad. J.H. Nichols, Jr. (Ithaca, N.Y.: Cornel! University Press, 1969), 91.

Datorită marxismului, termenul „cultură burgheză" a devenit un mod de a grupa împreună orice şi tot ceea ce este dispreţuit de către intelectuali. Denumirea acestei adunături cu acest nume a constituit o

modalitate de face legătura dintre idila creaţiei-de-sine a intelectualului şi dorinţa muncitorului oprimat de a expropria expropriatorii. Astfel de legături ne-au permis să păstrăm ceea ce este mai bun din ambele lumi: am fost în stare să combinăm dispreţul tradiţional al înţeleptului pentru cei mulţi cu credinţa că cei mulţi ce aparţin burgheziei degenerate prezente vor fi înlocuiţi cu un nou gen de cei mulţi - clasa muncitoare emancipată.

Dar acum că noi, intelectualii de stânga, nu mai putem fi leninişti, trebuie să facem faţă unor întrebări pe care leninismul ne-a ajutat să le evităm: Suntem interesaţi mai mult să alinăm suferinţa sau să creăm o lume potrivită pentru Socrate şi, astfel, pentru noi? Ce se află în spatele regretului pe care îl simţim atunci când suntem forţaţi să conchidem că statele burgheze democratice ale bunăstării sunt lucrul cel mai bun la care ne putem aştepta? Este tristeţe la gândul că cei săraci nu se vor elibera niciodată complet de cei bogaţi, că solidaritatea unei bună-stări generale cooperative nu va fi niciodată atinsă? Sau este, în schimb, tristeţe la gândul că s-ar putea ca noi, oamenii care apreciem conştiinţa-de-sine, să fim nesemnificativi pentru soarta umanităţii? Că s-ar putea ca Platon, Marx şi noi înşine să fim doar nişte excentrici parazitari, trăind de pe urma plusvalorii unei societăţi la care nu putem contribui cu nimic special? A fost oare setea noastră de idilă istorică-a-lumii, şi de teorii profunde despre cauzele profunde ale schimbării sociale, determinată de preocuparea noastră pentru suferinţa umană? Sau a fost cel puţin în parte o sete de un rol important pentru noi înşine?

Până acum am sugerat că Fukuyama, la fel ca Nietzsche şi Kojeve înaintea lui, nu a fost îngrijorat de sfârşitul istoriei, ci de sfârşitul filosofiei istoriei şi, astfel, al idilei istoriei. Ceea ce îl deranjează este abilitatea noastră scăzută de a folosi Istoria drept obiect în jurul căruia noi, intelectualii, ne putem încolăci fanteziile noastre. într-adevăr, această abilitate a fost diminuată. Ca să-1 citez pe Laclau din nou: „Dacă prin 'sfârşitul istoriei' se înţelege sfârşitul unui obiect ce poate fi înţeles conceptual, cuprinzând întregul real în spaţialitatea sa diacronică, atunci *suntem* în mod clar la sfârşitul 'istoriei'" . Dar dacă *asta* este ceea ce înţelegem, atunci ar fi mai bine să spunem că ceea ce

[93] Laclau, *New Reflections,* 83; sublinierea adăugată.

s-a sfârşit este convingerea noastră că există vreun obiect - sufletul uman, voinţa lui Dumnezeu, procesul evolutiv, Istoria, sau Limbajul, de exemplu - a cărui înţelegere conceptuală mai bună va spori şansele noastre de a face ceea ce trebuie.

încercarea lui Laclau de a fi materialist mai radical decât Marx îl determină să spună că pierderea acelei convingeri ne lasă la „începutul istoriei, în punctul în care istoricitatea dobândeşte în cele din urmă recunoaştere deplină"[94]. Sunt de acord, dar eu cred că a recunoaşte istoricitatea pe deplin ar însenina să nu pierdem din vedere măruntele moduri experimentale de a alina suferinţa şi de a înfrânge nedreptatea. Ar însemna să păstrăm în minte cu fermitate distincţia dintre politica de stânga reală - adică, iniţiativele de diminuare a suferinţei umane - şi politica culturală. Ar însemna să ne mulţumim cu a fi concreţi şi banali când vorbim despre politica reală, oricât de abstracţi, exageraţi, expansivi şi jucăuşi devenim atunci când ne întoarcem, într-o dispoziţie de relaxare, spre politica culturală.

O mulţime de fantezii pot să se sprijine pe propriile puteri fără a fi încolăcite în jurul unui obiect vast ce poate fi înţeles conceptual. Acestea sunt fanteziile familiare, banale, împărtăşite de către cei educaţi şi needucaţi, de către noi, intelectualii clasei de mijloc, din universităţile americane şi europene şi de către oamenii care trăiesc în suburbiile din afara Limei. Ele sunt fantezii concrete despre un viitor în care toată lumea poate să obţină o slujbă care să-i aducă satisfacţii, pentru care să fie decent plătită şi în care să fie protejată de violenţă şi umilire. De la Platon încoace, noi, intelectualii, am suplimentat aceste fantezii banale, locale, concrete, mărunte cu un set de fantezii mult mai sofisticate, mai obscure şi mai vaste. între Platon şi Hegel, acestea au fost fantezii care au legat fanteziile concrete mărunte de o povestire despre relaţia fiinţelor umane cu ceva anistoric - ceva de genul lui Dumnezeu sau a Naturii Umane sau a Naturii Cognoscibile Ştiinţific a Realităţii. După Hegel şi, în special, după Lenin, am trecut la o povestire despre relaţia fiinţelor umane cu Istoria. Istoria însăşi, reificată în ceva care are o formă şi o mişcare, a luat locul unei puteri atemporale. Dar noi mai explicăm încă motivul pentru care fanteziile mărunte nu au fost realizate, pretinzând că împlinirea lor depindea de stabilirea unei relaţii cu ceva mai mare şi mai puternic decât noi înşine. Noi spunem, de exemplu, că eforturile noastre au eşuat până acum deoarece n-a sosit încă „momentul istoric potrivit".

' Ibid., 84.

Credinţa noastră, a intelectualilor, în astfel de explicaţii ne-a permis să simţim că putem fi de folos nonintelectualilor, spunându-le cum pot obţine ceea ce-şi doresc, ce ar fi necesar pentru ca unele fantezii mărunte pe care le împărtăşim cu toţii să devină adevărate. Astfel de explicaţii ne permit să simţim că talentele noastre speciale sunt bune nu numai pentru a ne oferi nouă înşine plăceri private sofisticate - că aceste talente au utilitate socială, că ne permit să funcţionăm pe post de avangardă într-o luptă umană universală. De la Hegel încoace, am

fost în stare să ne considerăm drept internalizând Logosul Personificat, drept devenind una cu conştiinţa-de-sine crescândă a lui Dumnezeu, realizarea sa de sine în istoria rasei umane. O dată cu Hegel, „Istoria Lumii" a devenit numele obscurităţii inspiratoare produsă prin obliterarea diferenţelor dintre imaterial şi material, atemporal şi temporal, divin şi uman. Versiunea marxist-leninistă a acestei obscurităţi numite „Istorie" ne-a ajutat nu numai să ne învingem teama de elitism, dar şi să ne satisfacem pofta de sânge, permiţându-ne să ne imaginăm luaţi pe sus de către masele revoltate - târâţi spre ghilotina istoriei, altarul pe care burghezia va fi sacrificată redemptiv.
Aşa cum văd eu lucrurile, trecerea lui Hegel de la fantezii despre salvarea individuală prin contactul cu o altă lume obscură, la fantezii despre sfârşitul obscur al unei succesiuni istorice a fost un pas înainte. Asta pentru că a prevestit un fel de protopragmatism. Ea ne-a ajutat să încetăm a mai vorbi despre modul în care lucrurile au fost dintot-deauna destinate să fie - voinţa lui Dumnezeu, calea Naturii - şi să începem a vorbi despre modul în care lucrurile n-au fost niciodată, dar ar putea deveni cu ajutorul nostru. O dată cu Hegel, intelectualii au început să treacă de la fantezii despre contactarea eternităţii la fantezii despre construirea unui viitor mai bun. Hegel ne-a ajutat să începem să înlocuim cunoaşterea cu speranţa.
Desigur că această substituire n-a fost în nici un caz totală la Hegel. Hegel a încercat încă să dividă cultura în părţi etichetate „Filo-sofie", „Artă", „Ştiinţă a Naturii" şi altele asemenea, şi a încercat să confere prioritate filosofiei. în special, el a insistat că există ceva numit „Sistemul" sau „Cunoaşterea Absolută" - ceva atât de mare şi de strălucit structurat încât să elimine orice rămăşiţă de obscuritate. Această insistenţă că ar putea exista un obiect desăvârşit al cunoaşterii a provocat batjocura justificată din partea, printre alţii, a lui Kierkegaard, Marx şi Dewey. Nimeni până la ei, cu excepţia posibilă a lui Kojeve, n-a luat în serios ideea că există ceva numit „Filosofic" care şi-a atins desăvârşirea o dată cu Hegel. Noi l-am tratat mai
169
degrabă pe Hegel ca pe o reductio ad absurdum a ideii de Cunoaştere Absolută şi am abandonat astfel idealul platonic-hegelian al Omului înţelept. Noi am început să ne mulţumim cu a spune ceea ce Hegel însuşi a spus o dată, iar Marx şi Dewey au spus destul de consecvent: că filosofia este, cel mult, timpul său prins în gânduri.
Marx a continuat să facă ceea ce Hegel a făcut doar rareori. El a încercat să prindă timpul său în gânduri calculând *cum* ar putea fi el îmbunătăţit în avantajul generaţiilor viitoare. El a luat istorismul şi protopragmatismul lui Hegel mai în serios decât a reuşit Hegel însuşi să le ia, deoarece el a estompat distincţia dintre a înţelege lumea şi a ştii cum să o schimbăm. Sugestia lui a fost că ea ar putea fi schimbată înspre mai bine prin înlocuirea capitalismului cu comunismul şi prin înlocuirea culturii burgheze cu noi forme de viaţă culturală care vor lua naştere în mod natural din emanciparea clasei muncitoare. Această sugestie marxistă a fost moştenirea principală a operei lui Hegel pentru imaginaţia socială a ultimelor două secole. Trecerea de la Spiritul Lumii la clasa muncitoare a făcut posibilă salvarea speranţei hegeliene şi a naraţiunii hegeliene a Istoriei ca expansiune a Libertăţii, de Sistemul hegelian.
Această sugestie trebuie abandonată acum. Evenimentele lui 1989 i-au convins pe cei care mai încercau încă să se agate de marxism că avem nevoie de o modalitate de a prinde timpul nostru în gânduri şi de un plan, pentru a face viitorul mai bun decât prezentul, care să abandoneze referinţa la capitalism, la modurile de viaţă burgheze, la ideologia burgheză şi la clasa muncitoare. Trebuie să renunţăm la obscuritatea marxistă, aşa cum Marx şi Dewey au renunţat la obscuritatea hegeliană. Nu mai putem folosi termenul „capitalism" pentru a desemna atât „o economie de piaţă" cât şi „sursa întregii nedreptăţi contemporane". Nu mai putem tolera ambiguitatea dintre capitalism ca modalitate de finanţare a producţiei industriale şi capitalism ca Marele Lucru Rău care e responsabil pentru cea mai mare parte a sărăciei umane contemporane. Nici nu putem folosi termenul „ideologie burgheză" pentru a desemna atât „credinţe potrivite pentru societăţi centrate în jurul economiilor de piaţă" cât şi „tot ceea ce ţine de limbajul şi obiceiurile noastre de gândire şi care, dacă ar fi înlocuit, ar face fericirea şi libertatea umană mai uşor de realizat". Nici nu putem folosi termenul de „clasă muncitoare" pentru a desemna atât „cei cărora li se oferă cei mai puţini bani şi cea mai puţină securitate în economiile de piaţă" cât şi „oamenii care întruchipează adevărata natură a fiinţelor umane".
170
Aceste ambiguităţi ne vor părea intolerabile dacă suntem de acord, aşa cum sunt eu, cu Jurgen Habermas în legătură cu lecţia lui 1989. El scrie după cum urmează, în volumul său de reflecţii asupra evenimentelor acelui an, *Die nachholende Revolution:*

> ... schimbările revoluţionare care culminează sub ochii noştri în momentul de faţă conţin o lecţie neechivocă: societăţile complexe nu se pot reînnoi, dacă nu lasă intactă logica auto-reglării unei economii de piaţă[95].

întrebuinţarea de stânga a termenilor „capitalism", „ideologie burgheză" şi „clasă muncitoare" depinde de pretenţia implicită că o putem duce *mai bine* decât o economie de piaţă, că noi cunoaştem o opţiune

alternativă viabilă pentru societăţile complexe orientate tehnologic. însă cel puţin pe moment nu cunoaştem nici o astfel de alternativă. Oricare ar fi programul pe care stânga l-ar putea dezvolta pentru secolul XXI, acesta nu va include naţionalizarea mijloacelor de producţie sau abolirea proprietăţii private. De asemenea, nu e posibil ca el să includă detehnologizarea lumii, pur şi simplu pentru că nimeni nu se poate gândi la o altă modalitate de a contracara efectele vechilor iniţiative tehnologice-birocratice rele decât dezvoltarea unor noi şi mai bune iniţiative tehnologice-birocratice.

Sunt de acord cu Habermas când continuă prin a spune că „stânga non-comunistă nu are nici un motiv să fie deprimată" şi că nu există nici un motiv pentru abandonarea speranţei în „emanciparea fiinţelor umane din imaturitate voită *(selbstverschuldeter Unmundigkeit)* şi din condiţii degradante de existenţă"[96]. însă nu am nici o intuiţie clară cu privire la ce mecanisme ar putea realiza această speranţă. De exemplu, atunci când Alan Ryan spune că „este imposibil să credem că ar trebui să renunţăm la speranţa că planificarea în linii mari reduce pierderea şi că, în orice caz, ea diminuează iraţionalităţile producţiei şi distribuţiei", mi-ar place foarte mult să fiu de acord cu el. Dar nu simt nici o încredere. Nu cred că mai am prea multă înţelegere cu privire la opţiunile care rămân deschise planificatorilor economici şi nici cu privire la ceea ce poate sau nu poate fi dat, fără nici un risc, pe mâna statului. Detest satisfacţia plină de sine pe care admiratorii lui Reagan şi Thatcher au resimţit-o la prăbuşirea marxismului şi sunt îngrozit de tendinţa, care se regăseşte printre intelectualii din ţările

[95] Jurgen Habermas, *Die nachholende Revolution* (Frankfurt: Suhrkamp, 1990), 196-7.

' Ibid., 203.

Central-Europene recent eliberate, de a asuma că pieţele libere rezolvă toate problemele sociale. Dar aceste reacţii nu sunt suficiente pentru a-mi oferi un sens clar despre cum *ar trebui* să fie legată puterea starului de deciziile economice. Nu cred că sunt singur în această situaţie şi mă refer la propria mea încurcătură doar ca la un exemplu de ceea ce mi se pare a fi o încurcătură răspândită în rândurile intelectualilor de stânga. Nu avem nici un motiv să fim deprimaţi, dar nici nu avem o idee prea clară despre cum să ne facem folositori.

De vreme ce „capitalism" nu mai poate funcţiona drept numele pentru sursa sărăciei umane, sau „clasa muncitoare" drept numele unei puteri redemptive, trebuie să găsim nume noi pentru aceste lucruri. Dar dacă nu se întâmplă ca o nouă metanaraţiune să o înlocuiască în cele din urmă pe cea marxistă, atunci va trebui să caracterizăm sursa sărăciei umane în moduri neteoretice şi banale ca „lăcomie", „egoism" şi „ură". Nu vom avea nici un alt nume pentru puterea redemptivă decât „noroc". Dacă noi, intelectualii, vorbim astfel ca vulgul, va fi dificil să continuăm să credem că talentele noastre speciale ne fac potriviţi pentru poziţii în avangarda luptei împotriva nedreptăţii. Căci nu pare să existe nimic în particular pe care noi să-1 ştim şi pe care să nu-1 ştie toţi ceilalţi. Vechile fantezii obscure de amploare sunt apuse, iar noi am rămas doar cu cele concrete mărunte - cele pe care obişnuiam să le considerăm simptome ale reformismului mic burghez.

Acest sentiment, că nu mai putem funcţiona pe post de avangardă este, cred, ceea ce se află la baza sentimentului răspândit, chiar şi printre cei de stânga care nu îi atribuie nici o utilitate lui Strauss şi Kojeve, că ştia el ce ştia Fukuyama. El s-a legat de pierderea „Istoriei" ca termen pe care noi intelectualii îl puteam folosi în auto-descrierile noastre, îl puteam folosi pentru a ne asigura că avem o funcţie socială, că ceea ce facem noi este relevant pentru solidaritatea umană. Inventând „Istoria" drept numele unui obiect care putea fi înţeles conceptual, Hegel şi Marx au făcut posibilă păstrarea atât a idilei povestirii creştine despre Logosul Personificat, cât şi a sentimentului creştin de solidaritate împotriva nedreptăţii, chiar şi după ce am pierdut credinţa religioasă. Dar acum trebuie fie să depanăm o nouă metanaraţiune care să nu menţioneze capitalismul, dar care să aibă totuşi aceeaşi putere dramatică şi acelaşi caracter imperios ca naraţiunea marxistă, fie să renunţăm la ideea că noi, intelectualii, suntem considerabil mai buni decât concetăţenii noştri la a prinde timpul nostru în gânduri. De vreme

ce nu am nici o idee cu privire la cum am putea face cel dintâi lucru, sugerez să-1 facem pe cel din urmă.

VREAU SĂ MĂ ÎNTORC ACUM LA PROPOZIŢIA LUI LACLAU despre faptul că Lenin şi Revoluţia bolşevică au iradiat timp îndelungat „imaginarul colectiv al stângii internaţionale". Nici o mişcare politică nu poate supravieţui prea mult fără o astfel de iradiaţie, iradiaţie prin evenimente concrete şi indivizi eroici. Dacă n-ar fi fost nici un Lenin şi nici o Revoluţie bolşevică, dacă ar fi trebuit să ne decidem pur şi simplu pentru revizuirea de către Marx a povestirii obscure a lui Hegel despre Logosul

Personificat, imaginarul nostru colectiv ar fi încetat demult să strălucească. Prin urmare noi trebuie să ne întrebăm acum: Ce evenimente ar putea înlocui Revoluţia bolşevică, şi ce personalitate l-ar putea înlocui pe Lenin, în imaginaţiile generaţiei născute în jurul lui 1980, oamenii care vor fi studenţi de stânga în anul 2000? Ce ar putea iradia imaginarul colectiv al celor de stânga pentru care este de la sine înţeles faptul că proprietatea de stat a mijloacelor de producţie nu mai este o opţiune?
Un răspuns plauzibil la această întrebare este: succesiunea de evenimente din Cehoslovacia în ultimele luni ale lui 1989 şi personalitatea lui Vâclav Havel. Nu am nici o idee despre cum va continua acea revoluţie şi nici o presupunere bună dacă consensul moral şi politic care l-au adus pe Havel la putere va dăinui. Dar presupun că nici Havel nu are. Unul dintre cele mai surprinzătoare şi reconfortante lucruri în legătură cu Havel este că el admite bucuros că nu are. Havel pare pregătit să meargă până la capăt în procesul de substituire a perspicacităţii teoretice cu speranţa neîntemeiată. Aşa cum afirmă în interviurile adunate sub titlul *Disturbing the Peace,* „[S]peranţa nu este prognosticare". Pe parcursul acelor interviuri, el subliniază lipsa lui de interes pentru forţe fundamentale, orientări istorice şi obiecte ample, care pot fi înţelese conceptual. Următorul pasaj, descriind evenimentele din 1967-9, este tipic:

Cine ar fi crezut - pe vremea când regimul Novotny se degrada deoarece întreaga naţiune se comporta asemeni lui Svejk [Svejk, din romanul lui Jarosiav Hasek] - că jumătate de an mai târziu aceeaşi societate va da dovadă de un spirit civic veritabil şi că un an mai târziu, aceeaşi societate până nu demult apatică, sceptică şi demoralizată va înfrunta cu asemenea curaj şi inteligenţă o putere străină! Şi cine ar fi bănuit că, după ce a trecut abia un an, aceeaşi societate va cădea înapoi, la fel de repede precum bate

vântul, într-o stare de demoralizare de departe mai profundă decât cea originală! După toate aceste experienţe, trebuie să fim foarte prudenţi în ceea ce priveşte ajungerea la vreo concluzie despre cum suntem sau despre ce se poate aştepta de la nof
97
„Noi" înseamnă aici „noi, cehii şi slovacii", dar ceea ce spune Havel funcţionează la fel de bine şi dacă considerăm că înseamnă
OR
„noi, fiinţele umane" .

Lenin nu ar fi fost de acord cu Havel că „trebuie să fim foarte prudenţi în ceea ce priveşte ajungerea la vreo concluzie despre cum suntem sau despre ce se poate aştepta de la noi". Potrivit lui Lenin, socialismul ştiinţific ne-a oferit instrumentele pentru a formula şi demonstra adevărul unor astfel de prognosticări. Lenin ar fi aşteptat ca teoria marxistă să retro-zică cel puţin, dacă nu chiar să prezică, comportamentul variabil al cehilor şi slovacilor în diferite momente istorice. Dar sfârşitul leninismului ne va scăpa, cu puţin noroc, de speranţa în ceva de genul socialismului ştiinţific, în orice sursă similară de prognosticare întemeiată teoretic. Ne va lăsa, sper, doar cu ceea ce Martin Jay numeşte „socialişti ai sfârşitului de secol". Aceştia sunt oameni care cred, aşa cum spune Jay, că „[EJxistă destule de făcut şi fără a fi obsedaţi de nevoia de a măsura succesul modest care ni s-ar putea recunoaşte, în comparaţie cu modelul descurajator al unei ordini sociale complet reabilitate, totalizate normativ"[9] .

Havel este, în sensul lui Jay, un gânditor al sfârşitului de secol, dar el nu este un *socialist* al sfârşitului de secol. Revoluţia asupra căreia prezidează n-a avut idei mai bune decât aceea de a înapoia proprietăţile expropriate şi de a vinde la un preţ de nimic fabricile naţionalizate, oricăror antreprenori privaţi care vor să le cumpere. Timothy

[97] Vâclav Havel, *Disturbing the Peace* (New York: Knopf, 1990), 109.

[98] Putem pune refuzul lui Havel de a prognostica, într-un context american întrebând, „Cine ar fi ghicit că clasa de mijloc a albilor, care a recunoscut dreptatea segregării armatei de către Truman, răsturnarea de către Curtea Supremă a doctrinei separaţi-dar-egali, şi marşurile de eliberare ale lui King, clasa de mijloc a albilor care 1-a transformat pe King într-un erou de manual şcolar, vor decide acum că este mai important să se reducă taxele locuitorilor din suburbii decât să se protejeze copiii din ghetouri prin construirea unor adăposturi sigure pentru ei? Cine poate ştii dacă nu cumva peste un deceniu aceeaşi clasă de mijloc va fi dezgustată de propria-i lăcomie şi nu-i va alunga pe ticăloşii care au stârnit egoismul său?"

[99] Martin Jay, *Fin-de-Siecle Socialism and Olher Essays* (London: Routledge, 1988), 13. Direcţia pe care o adopt în acest eseu îi datorează multe dezbaterii de către Jay a „total izârii" în această carte şi în *Marxism and Totality* (Berkeley: University of California Press, 1984).

Garton Ash a declarat că alegerea pentru funcţia de preşedinte între Dubcek şi Havel a devenit clară atunci când oamenii din Praga s-au trezit spunând, „Dubcek este, desigur, un om remarcabil, dar el este, ei bine - ce putem spune? - el este, la urma urmelor... un *comunist".* Unul dintre motivele pentru care noi toţi cei din stânga internaţională va trebui să eliminăm din vocabularul nostru termeni precum „capitalism", „cultură burgheză" (şi, din păcate, chiar şi „socialism")[100] este acela că prietenii noştri din Europa Centrală şi de Est ne vor privi cu neîncredere dacă vom continua să îi folosim. Cu cât vorbim cu mai mulţi cehi, polonezi şi maghiari, cu atât va trebui să renunţăm la mai multe obiceiuri vechi. De exemplu, va trebui să încetăm a mai regreta Războiul Rece, să încetăm a mai scuza stalinismul unor oameni ca Sartre şi să începem să realizăm că pentru un ceh expresia „idila Comunismului Statelor Unite" sună la fel de ciudat ca „idila Alianţei Germano-Americane" pentru un

evreu.
Parte a motivului pentru care secolul următor ni se pare atât de inexpresiv şi fără formă este acela că noi, intelectualii, ne-am obişnuit să gândim în termeni escatologici ai istoriei-lumii. Am devenit intoleranţi faţa ,! ■ orkv altceva mai neînsemnat, nemulţumiţi de soluţii peticite şi măsuri provizorii. Nici nu apucăm bine să credem că avem o idee despre ce i-ar putea ajuta pe copiii din ghetourile din Statele Unite că ne şi dăm seama de faptul că ideea noastră nu are nici o relevanţă pentru copiii din Uganda. Atunci ne simţim vinovaţi că nu avem o teorie care să aibă în vedere copiii de pretutindeni. Nici nu avem bine o sugestie despre cum să minimalizăm poluarea în Los Angeles că ne şi dăm seama că ea e irelevantă pentru Calcutta, iar atunci ne e ruşine că suntem etnocentrici. Parte din moştenirea noastră de la Hegel şi Lenin este aceea că ne simţim vinovaţi că nu avem nici un proiect planetar în care să subsumăm speranţele noastre locale, nici

[100] Spre sfârşitul cărţii sale *Socialism in America* (San Diego, Calif: Harcourt Brace Jovanovich, 1985), Irving Howe scrie, "Să presupunem într-adevăr că am ajunge la concluzia că eticheta de socialist creează mai multe probleme decât soluţionează; atunci ar trebui să încercăm să găsim un nou vocabular, ceva care să nu fie câştigat prin decret. Câte s-ar schimba realmente dacă ar fi ca termenii noştri să se schimbe? Dacă, să spunem, am înceta să ne mai numim socialişti şi am anunţa în schimb că de aici înainte va trebui să fim recunoscuţi drept - ce? 'Democraţi economici' sau 'radicali democratici?' Substanţa problemelor noastre ar rămâne, greutatea poverii acestui secol apasă încă asupra noastră. Noi am considera în continuare societatea capitalistă drept o societate nedreaptă, am găsi în continuare intolerabile inegalităţile sale, am fi în continuare scârbiţi de etica sa a lăcomiei, şi am încerca în continuare să schiţăm bazele unei societăţi mai bune" (217).

o strategie *globală* de stânga. Acesta este, cred eu, unul dintre motivele pentru care noi, intelectualii de stânga ai mediului academic din Statele Unite, ne petrecem acum mai mult din timpul nostru cu filosofîa postmodernistă şi cu ceea ce ne place să considerăm studii culturale „transgresive" şi „subversive", decât deliberând cu privire la ce ar putea reenergiza Partidul Democratic, sau la cum să rambursăm programele[101] Head Start[102].
In ultima vreme ne-am concetrat asupra politicii culturale şi am încercat să ne convingem pe noi înşine că politica culturală şi în special cea academică sunt în relaţie directă cu politica reală. Am încercat să credem că incitarea părinţilor studenţilor noştri va ajuta, mai devreme sau mai târziu, la răsturnarea instituţiilor nedrepte. Atâta timp cât putem crede asta, mai putem simţi că talentele datorită cărora am obţinut slujbele noastre comode în universităţi sunt folosite în numele solidarităţii umane. Putem scăpa, cel puţin pentru o vreme, de bănuiala că nu facem decât să folosim acele talente pentru plăcerile noastre private, în ajutorul proiectelor private de auto-creaţie.
Dar bănuiesc că aceste manevre sunt doar modalităţi de a amâna întrebările care ni se vor pune de către studenţii al căror imaginar colectiv a fost iradiat mai degrabă de Havel decât de Lenin. Acestea sunt întrebări despre ce anume *amface* dacă am dobândi dintr-o dată putere politică *adevărată:* ce fel de utopie am încerca să creăm şi cum

Programele Head Start sunt programe americane de dezvoltare pentru copii. Ele servesc copii cuprinşi în vârstă de 0-5 ani, familiile acestora, femei însărcinate şi au drept ţel principal pregătirea pentm şcoală a copiilor din familii cu un venit scăzut. (Nota traducătorului)

Mare parte din ceea ce se petrece sub titlul de „studii culturale" în universităţile Statelor Unite mi se pare că e bine descris prin cuvintele pe care Kenneth Burke (pe care îl voi dezbate mai târziu) le-a folosit pentru a-1 descrie pe Marinetti şi futurismul: „Oricui ar spune 'Această lume modernă este o boală', acesta i-ar putea răspunde 'Dar ce exemplu *perfect* de boală!' Afinitatea sa cu bufoneriile şcolii noastre recente „răsuflate" este aparentă. Am putea de asemenea observa (destrăbălat gând!) aspectul *sentimental* al ambelor. Futurismul astfel modelat, ar putea oferi cel mai rudimentar gen de consolare. Sunt toate străzile zgomotoase? El ar putea contracara pledând pentru un cult necritic al zgomotului. Există duhoare? El ar dezbate 'frumuseţile' duhorii. *Aparent* activ, el a fost în esenţă cel mai pasiv dintre toate sistemele, o metodă elaborată de a simţi afirmativ printr-o hotărâre de a se lăsa în voia curentului". (Burke, *Attitudes Toward History,* ed. retipărită [Los Altos, Calif: Hermes, 1959], 33). Această descriere a futurismului şi a şcolii 'răsuflate' mi se pare că i se aplică, de exemplu, destul de bine cărţii lui Frederic Jameson *Postmodernism: Or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham, N.Y.: Duke University Press, 1991).

am lansa-o? Sper că putem învăţa să răspundem la astfel de întrebări spunând că, pe moment, nu avem nici o idee clară despre *cum* ar arăta o ordine socială reabilitată, că nu putem schiţa nici un plan solid pentru bunăstarea cooperativă egalitară ale cărei piscuri le întrezărim în visurile noastre. Totuşi, *putem* oferi o lungă listă de legi, acorduri internaţionale, rectificări de frontieră, decizii juridice şi altele asemenea, pe care am încerca să le promulgăm.
Pentru a fi satisfăcuţi cu a oferi un astfel de răspuns, va trebui să trecem peste teama noastră de a fi numiţi „reformatori burghezi", sau „pragmatişti oportunişti", sau „ingineri sociali-tehnocraţi" - teama noastră de a deveni simpli „liberali" ca opuşi „radicalilor" . Va trebui să depăşim speranţa într-o succesoare a teoriei marxiste, într-o teorie generală a oprimării care să ofere un punct de sprijin ce ne va permite să răsturnăm simultan nedreptatea rasială, economică şi de gender. Va trebui să depăşim

ideea de „ideologie", idee pe care Havel o ridiculizează când spune că un indiciu al bunului comunist este

[103] Doi prieteni care au criticat pretenţia mea de a fi un discipol credincios al lui John Dewey - Richard Bernstein şi Thomas McCarthy - au citat împotriva mea pasajul din *Liberalism and Social Action (The Later Works of John Dewey* [Carbondale: Southern Illinois Univeristy Press, 1987], 11:45) în care Dewey spune că „liberalismul trebuie să devină radical, prin 'radical' înţelegându-se percepţia necesităţii unor schimbări totale în structura instituţiilor şi activitatea corespunzătoare pentru a produce schimbările... 'reforme' care se ocupă când de un abuz când de altul fără a avea un ţel social bazat pe un plan general, diferă în întregime de efortul de re-formare, în sensul său literal, a schemei instituţionale a lucrurilor... Dacă radicalismul e definit drept percepţia nevoii de schimbare radicală, atunci astăzi, orice liberalism care nu este în acelaşi timp şi radicalism e irelevant şi condamnat.

Interpretez acest pasaj ca presupunând afirmaţia pe care Dewey o face cu câteva pagini mai devreme, că „sistemul care e cunoscut sub numele de capitalism este o manifestare sistematică a dorinţelor şi scopurilor clădite într-o epocă aflată permanent sub ameninţarea sărăciei şi perpetuată acum, într-o epocă a abundenţei potenţiale mereu-crescânde". Această afirmaţie mi se pare greşită -atât in sugestia că ştim cum să înlocuim capitalismul cu ceva mai bun, cât şi în ceea ce priveşte abundenţa mereu-crescândă. Cred că Dewey a fost tentat uneori, în special în anii '30, să presupună că ştiam deja o alternativă satisfăcătoare la economiile de piaţă şi proprietatea privată. Aş vrea ca această presupunere să fi fost adevărată, dar nu cred că a fost. După 1989, văd şi mai puţin temei pentru a crede că stânga are ceva care să aducă cât de cât cu „un plan cuprinzător" pentru „schimbări profunde în structura instituţiilor". Mi-aş dori sincer să avem, dar până când nu pot citi până la capăt un astfel de plan, voi continua să consider descrierile de sine ale lui Bernstein şi McCarthy drept „radicali" ca pe nişte exerciţii drăguţe de nostalgie.

acela că el „subscrie la o ideologie şi crede că oricine nu subscrie la ea trebuie prin urmare să subscrie la o altă ideologie, deoarece el nu-şi poate imagina că cineva nu subscrie la nici o ideologie"[104]. Aceasta va presupune renunţarea la pretenţia că sofisticarea filosofică sau literară este importantă deoarece ne pregăteşte pentru rolul crucial, indispensabil din punct de vedere social, pe care istoria ni l-a repartizat - rolul de „critici ai ideologiei". In sfârşit, ca să revin la tema cu care am început, aceasta va presupune abandonarea Istoriei ca substitut temporalizat al lui Dumnezeu sau al Naturii, ca un vast obiect obscur în jurul căruia să ne ţesem fanteziile noastre locale concrete. în schimb, am putea ajunge să considerăm arhiva trecutului aşa cum ne-a sugerat Kenneth Burke să o considerăm: ca pe o colecţie de anecdote care ne ajută să construim ceea ce el a numit „un cadru comic"[105]. în loc să căutăm o tendinţă a istoriei-lumii care să ne ajute să prognosticăm, am putea repeta remarca lui Burke că „viitorul este realmente scos la iveală aflând despre ce pot cânta oamenii"[106]. Putem suplimenta această remarcă adăugând, împreună cu Havel, că în orice an dat nu vom putea ghici probabil ce cântece vor fi pe buzele oamenilor în decurs de douăsprezece luni.

în cartea sa din 1936, *Attitudes TowardHistory,* Burke afirmă, sub titlul „Opportunism":

Fiecare situaţie din istorie este unică, necesită propria cântărire sau evaluare estimativă a factorilor care vor fi consideraţi fundamentali în acea situaţie. „Oamenii de ştiinţă" ai istoriei ne-au condus în mod neintenţionat spre realizarea faptului că cântărirea „momentului istoric potrivit" este o problemă de *gust*[107].

într-o secţiune numită „Comic Correctives" el afirmă:

[104] Havel, *Disturbing the Peace,* 80.

[105] în mod tipic, Burke nu defineşte niciodată în întregime această expresie. în *Attitudes Toward History* el spune, „în această carte... noi am spus multe despre 'cadrul comic'. Am recomandat sub numele de 'comedie', o procedură care ar fi putut la fel de bine să fie recomandată sub numele de 'umanism'. După câte se poate presupune, am ales 'comedie' deoarece, dintr-un motiv sau altul, cuvântul 'mi s-a părut mai bun'. Şi când autorul selectează un cuvânt mai degrabă decât altul deoarece 'i se pare mai bun', alegerea este ghidată de 'conotaţii' care s-ar putea să nu se aplice deloc auditoriului său" (237). Consider că utilizarea de către Burke a lui 'comic' are conotaţii de 'trist' mai degrabă decât de 'amuzant'.

[106] Ibid., 335.

Ibid., 308.

Cadrul comic, prin aceea că face dintr-un om propriul său student, face posibil ca acesta să „transceandă" ocaziile în care a fost păcălit sau înşelat, de vreme ce el poate să plaseze rapid astfel de descurajări în coloana sa „bunuri de preţ", sub titlul „experienţă". ... Pe scurt, cadrul comic ar trebui să le permită oamenilor să se observe pe ei înşişi, în timp ce acţionează[108].

Burke spune că el preferă cadrele comice celor tragice, chiar dacă ceea ce el numeşte „exasperări contemporane" (prin care consider că înţelege lumea anilor '30) „ne fac să preferăm numele tragice (uneori melodramatice) de 'slugă' şi 'erou' numelor comice de 'păcălit' şi 'inteligent'"[109]. Consider că ideea lui este aceea că ar trebui să vedem ghilotina istoriei mai degrabă prin prisma celui care calculează prudent consecinţele acţiunilor viitoare, decât prin cei ai moralistului. Noi nu ar trebui să considerăm ororile secolului nostru ca pe nişte indicii a ceva aflat profund înăuntrul nostru, sau ca pe nişte aluzii la destinul nostru fundamental, ci ca pe nişte lecţii instructive.

O aplicaţie a sugestiei lui Burke la exasperările noastre mai recente ar fi să considerăm ceea ce Laclau numeşte „ciclul de evenimente care s-a deschis o dată cu Revoluţia rusă" drept unul în care noi, cei de stânga, adesea cu cele mai bune intenţii, ne-am păcălit pe noi înşine, ne-am tras pe sfoară pe noi înşine, ne-am întrecut în şmecherii, dar am câştigat totuşi o vastă experienţă folositoare. Această atitudine ne va ajuta să evităm atât a ne felicita pentru eroismul nostru, cât şi a accepta concepţia Reagan-Thatcher că suntem slugi nemiloase sau neghiobi stupizi. A accepta sugestia lui Burke de a vedea istoria recentă mai degrabă într-un cadru „comic" decât în unul epic sau tragic ar însemna să învăţăm cât mai multe de pe urma morţilor a milioane de indivizi,

considerând circumstanţele acelor morţi drept instructive pentru evitarea morţilor viitoare. Ar însemna să folosim cunoştinţele noastre despre diverşii călăi care au prezidat ghilotinele istoriei - oameni ca Adrian şi Attila, Napoleon şi Stalin, Hitler şi Mao - pentru a evita imitarea lor.
în următorul pasaj, Burke dezvoltă sensul său de-a dreptul idiosin-cratic şi probabil înşelător al termenului „comedie" - un sens care nu are prea multe de a face cu râsul:
Comedia necesită maximum de complicaţie judiciară. în intriga tragică *deus exmachina* stă întotdeauna la pândă.... Comedia se ocupă de *omul în societate,* tragedia de *omul cosmic....* Comedia
ion
178

L

Ibid., 171. ' Ibid., 4-5.
179
este fundamental *umană,* ducând în perioade de relativă stabilitate la comedia moravurilor, dramatizarea capriciilor şi metehnelor. Dar ea nu este limitată în mod necesar la dramă. Partea cea mai bună din Bentham, Marx şi Veblen este comedia înaltă[110].
Văzut dintr-un unghi burkean, stilul lui Hegel de filosofie a istoriei este un şiretlic pentru a scăpa numai cu un *minimum* de complicaţie judiciară. Este o continuare a metafizicii cu alte mijloace - o încercare continuă de a plasa umanitatea într-un context *cosmic* chiar şi după ce s-a descoperit că cosmosul este în mare măsură irelevant pentru speranţele noastre. El este un mod de a scurt-circuita argumentul politic prin etichetarea oricărei noi opere de artă sau mişcări filosofice sau sugestii politice drept „progresistă" sau „reacţionară". Oamenii pe care Burke îi numeşte „'oamenii de ştiinţă' ai istoriei" au sugerat că tot ceea ce trebuia făcut era să se introducă noul item drept valoarea unei variabile într-un set de ecuaţii, să se calculeze rezultatul şi, astfel, să se descopere dacă noua sugestie ar accelera sau întârzia mişcarea marelui obiect obscur asupra căruia teoria lor ne-a oferit o înţelegere conceptuală solidă.
Dacă am putea abandona îndeletnicirea cu această pseudo-ştiinţă şi înceta să mai folosim „Istoria" drept numele unui vast obiect obscur despre care se solicită teorii vaste, i-am putea interpreta pe Bentham, Marx, Veblen - şi, în zilele noastre pe Foucault - mai degrabă drept oameni care ne ajută să înţelegem cum ne-am păcălit pe noi înşine în trecut, decât drept oameni care ne spun ce trebuie să facem în viitor. Ei ar putea fi interpretaţi mai degrabă ca expunând consecinţele neaşteptate şi dureroase ale încercărilor strămoşilor noştri de a face ceea ce trebuie, decât ca explicând nepotrivirea conceptelor strămoşilor noştri la marele obiect pe care ei şi noi încercăm să-1 înţelegem. Interpretarea lor în acest mod, ne-ar putea ajuta să încetăm a mai încerca să găsim un succesor pentru „capitalism" sau „ideologie burgheză" drept numele Marelui Lucru Rău. Am putea înceta atunci să încercăm să găsim un succesor la „clasa muncitoare" - de exemplu, „Diferenţă" sau „Alteritate" - drept numele celei mai recente personificări a Logosului. A interpreta această arhivă istorică în modul lui Burke ne-ar putea ajuta să evităm ceea ce Stanley Fish numeşte „speranţa în teoria anti-fundaţionalistă" - ideea că un materialism şi un sens al istoricităţii mai radical chiar şi decât cel al lui Marx va furniza oarecum un obiect nou-nouţ, mai mare, chiar dacă mai obscur - un
[1] Ibid., 42.
180
obiect numit probabil „Limbaj" sau „Discurs" - în jurul căruia să ne ţesem fanteziile"[1].
Pe scurt, Burke mă frapează ca având acelaşi tip de atitudine faţă de istorie care s-ar putea să-i placă lui Havel. îl văd ca pe un gen de anti-Marx, un echivalent al anti-leninismului lui Havel. Căci Burke consideră istoria mai degrabă o colecţie de povestiri prevenitoare decât o naraţiune dramatică coerentă. Dacă am adopta concepţia lui Burke despre istorie, am putea deveni mai puţin amatori de discuţia apocaliptică despre „criză" şi „sfârşit", mai puţin înclinaţi spre escatologic Căci nu ne vom mai imagina un mare Logos Personificat numit „Umanitate" a cărui carieră este să fie interpretat drept luptă eroică sau drept declin tragic. în schimb, ar trebui să ne gândim la diversele comunităţi umane trecute, dintre care fiecare ne-a lăsat moştenire una sau mai multe anecdote prevenitoare. Unele dintre aceste anecdote ar putea servi interesele uneia sau mai multora dintre comunităţile umane diferite din prezent, în funcţie de nevoile şi opţiunile lor diferite.

A ne gândi la istorie în acest mod ar însemna a înceta să mai încercăm să selectăm cotituri sau personalităţi istorice ale lumii, a înceta să mai găsim evenimente istorice care încapsulează şi dezvăluie oarecum întreaga rază de acţiune a istoriei, expunând întregul şir de posibilităţi deschise Umanităţii. Ar însemna să aplicăm criticii sociale ceea ce Burke a spus despre critica literară:
Operele variază în gama şi comprehensivitatea lor. Caracterul unui om nu este decât dispoziţia altui om. Nu facem decât să sugerăm că, atunci când adunăm laolată tot grupul, decontând fiecare categorie poetică potrivit naturii sale, ele par să se apropie cel mai mult de comedie. Ceea ce poate fi o modalitate indirectă
de a spune: orice ar fi poezia, critica ar face bine să fie comică
-112
'" Frank Lentricchia, în cartea sa *Criticism and Social Change* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 1-a pornit pe Burke împotriva lui Paul de Man şi a criticat încercarea lui de Man de a face din „Limbaj" numele unui nou obiect de tipul celui descris de mine. Sunt de acord cu esenţa a ceea ce spune Lentricchia despre valoarea relativă a operei lui Burke şi a lui de Man, şi am punctat nişte lucruri similare în „Deconstruction" (în volumul 8 al *The Cambridge History ofLiterary Criticism)* (Cambridge University Press, 1995). în special, sunt de acord cu Lentricchia că „unul dintre lucrurile remarcabile cu privire la Burke este că el a ştiut devreme adevărurile lui de Man" *{Criticism,* 51), o afirmaţie confirmată de remarcile nietzscheene ale lui Burke despre concepte ca metafore moarte în *Attitudes,* 12, 229.
[1 '2] Burke, *Attitudes,* 107. Acest pasaj se potriveşte cu afirmaţia lui Dewey că nu există un astfel de lucru precum răul radical. Răul, a spus Dewey, este
181
Cu câţiva ani în urmă, Havel şi ceilalţi semnatari ai Cartei 77 ne-au furnizat un nou exemplu de poezie socială, de poezie a speranţei sociale. Acel exemplu evidenţiază clar faptul că poate să existe o astfel de speranţă şi că uneori poate chiar să fie îndeplinită, fără sprijin din partea unei filosofii a istoriei şi fără a fi plasată în contextul unei epopei sau tragedii al cărei erou este Umanitatea. Modalitatea lui Burke de a concepe critica socială - drept comparaţie şi opoziţie între astfel de poezii sociale, comparaţie şi opoziţie care evită încercarea de a fi cu rază mare de acţiune şi cosmică şi se mulţumeşte să fie cu rază scurtă de acţiune şi prudentă - poate fi recomandată studenţilor ale căror imaginaţii au fost iradiate de acel exemplu.
întotdeauna un bine respins - binele unei situaţii anterioare. Bănuiesc că adoptarea acestei atitudini deweyene faţă de rău va fi necesară dacă va fi să aruncăm scara idilei lumii istorice. Concepţia mea e în opoziţie cu cea a lui Cornel West, care consideră insistenţa lui Josiah Royce asupra radicalităţii răului drept esenţială pentru ceea ce West numeşte „romantismul de stânga".
182

III
Rolul filosofiei în progresul moral

J

Istoriografia filosofiei: patru genuri
-113

Reconstrucţia raţională şi **istorică**

Filosofii analitici care au încercat „reconstrucţii raţionale" ale argumentelor marilor filosofi trecuţi în nefiinţă au procedat astfel în speranţa de a-i trata pe aceşti filosofi ca pe nişte contemporani, ca pe nişte colegi cu care pot schimba păreri. Ei au susţinut că dacă nu procedăm astfel, putem la fel de bine să lăsăm istoria filosofiei pe mâinile istoricilor - pe care ei îi prezintă mai degrabă drept simplii doxografi, decât drept căutători ai adevărului filosofic. Totuşi, astfel de reconstrucţii au dus la acuzaţii de anacronism. Istoricii analitici ai filosofiei sunt acuzaţi frecvent că modelează texte după forma enunţurilor dezbătute în prezent în revistele filosofice. Ni se cere să nu îl forţăm pe Aristotel sau pe Kant să se pronunţe în dezbaterile actuale din cadrul filosofiei limbajului sau metaeticii. Pare să existe o dilemă: fie impunem în mod anacronic suficiente dintre problemele şi vocabularul nostru asupra celor trecuţi în nefiinţă pentru a-i transforma în parteneri conversaţionali, fie ne limităm activitatea interpretativă la a face neadevărurile lor să pară mai puţin triviale situându-le în contextul vremurilor ignorante în care au fost scrise.

Totuşi acele alternative nu constituie o dilemă. Noi ar trebui să facem ambele lucruri, dar să le facem separat. Ar trebui să tratăm istoria filosofiei aşa cum tratăm istoria ştiinţei. în cel din urmă domeniu, nu avem nici o şovăială în a spune că ştim mai bine decât strămoşii noştri despre ce vorbeau aceştia. Nu considerăm că este anacronic să spunem că Aristotel a avut un model fals al cerului sau că Galen

n-a înţeles cum funcţiona sistemul circulator. Noi luăm de la sine înţeles ignoranţa scuzabilă a marilor oameni de ştiinţă trecuţi în

[113] îi sunt recunoscător lui David Hollinger pentru remarcile folositoare asupra unei versiuni anterioare a acestui eseu şi Centrului pentru Studiul Avansat al Ştiinţelor Comportamentale pentru a-mi fi oferit circumstanţele ideale pentru compunerea lui.

nefiinţă. Ar trebui să fim la fel de dispuşi să afirmăm că Aristotel a fost din nefericire ignorant cu privire la faptul că nu există astfel de lucruri precum esenţe reale, sau Leibniz cu privire la faptul că Dumnezeu nu există, sau Descartes cu privire la faptul că mintea nu este decât sistemul nervos central sub o descriere alternativă. Noi ezităm numai pentru că avem colegi care sunt ei înşişi ignoranţi în ceea ce priveşte astfel de fapte şi pe care îi descriem politicos nu drept „ignoranţi", ci drept „având concepţii filosofice diferite". Istoricii ştiinţei nu au nici un coleg care să creadă în sfere cristaline, sau care să se îndoiască de descrierea lui Harvey a circulaţiei şi, prin urmare, ei sunt liberi de astfel de constrângeri.

Nu e nimic greşit în a permite în mod conştient propriilor noastre concepţii filosofice să dicteze termenii în care sâ-i descriem pe cei trecuţi în nefiinţă. Dar există motive pentru a-i descrie *şi* în alţi termeni, în proprii lor termeni. Este util să recreăm scena intelectuală în care cei trecuţi în nefiinţă şi-au trăit vieţile - în particular, conversaţiile reale şi imaginare pe care ei le-ar fi putut avea cu contemporanii (sau aproape contemporanii) lor. Există scopuri în care este util să ştim cum vorbeau oamenii care nu ştiau atât de multe câte ştim noi - să ştim acest lucru suficient de detaliat încât să ne putem închipui vorbind acelaşi limbaj depăşit. Antropologul vrea să ştie cum vorbesc primitivii cu semenii lor primitivi, precum şi cum reacţionează la învăţătura misionarilor. în acest scop el încearcă să pătrundă în minţile lor şi să gândească în termeni pe care nu s-ar gândi niciodată să-i folosească acasă. în mod similar, istoricul ştiinţei, care îşi poate imagina ce ar fi putut spune Aristotel într-un dialog, pe cealaltă lume, cu Aristarchus şi Ptolemeu, ştie ceva interesant care rămâne necunoscut astrofizicianului *Whiggish"*[4] care nu vede decât cum ar fi fost zdrobit Aristotel de argumentele lui Galilei. Există cunoştinţe -cunoştinţe istorice - care nu pot fi dobândite decât punând între paranteze propriile cunoştinţe mai bune despre, de exemplu, mişcarea cerului sau existenţa lui Dumnezeu.

[114] Sensul adjectivului *Whiggish* în acest context este cel atribuit de către istoricul Herbert Butterfield în cartea sa *Whig Interpretation ofHistory* şi preluat ulterior de către Thomas Kuhn. Potrivit lui Butterfield istoria *Whiggish* reprezintă tendinţa multor istorici de a părtini în scrierile lor protestanţii şi liberalii (Whigs), de a lăuda revoluţiile cu condiţia ca ele să fi fost reuşite, de a sublinia, din perspectiva prezentului, anumite principii ale progresului în trecut şi de a produce o povestire care să aprobe, dacă nu chiar să glorifice prezentul. (Herbert Butterfield, *Whig Interpretation ofHistoiy,* New York: Norton, 1965.) (Nota traducătorului)

Căutarea unor astfel de cunoştinţe istorice trebuie să respecte o constrângere formulată de Quentin Skinner"[5]:

La urma urmelor, nu se poate spune despre nici un agent că a vrut să spună ceva sau a făcut ceva pe care el n-ar putea fi niciodată determinat să-l accepte ca pe o descriere corectă a ceea ce a vrut să spună sau ce a făcut.

Skinner spune că această maximă exclude „posibilitatea ca o descriere acceptabilă a comportamentului unui agent să poată supravieţui vreodată demonstraţiei că ea însăşi a fost dependentă de utilizarea unor criterii de descriere şi clasificare care nu erau disponibile agentului însuşi". Există un sens important al lui „ceea ce a vrut să spună sau ceea ce a făcut agentul", precum şi al „descrierii comportamentului agentului", pentru care aceasta este o constrângere ineluctabilă. Totuşi, dacă vrem o descriere a comportamentului lui Aristotel sau Locke care să respecte această constrângere va trebui să ne mulţumim cu una care, la limita sa ideală, ne spune ce ar fi spus aceştia ca răspuns la toate criticile şi întrebările care le-ar fi fost adresate de către contemporanii lor (sau, mai precis, de către acea selecţie de contemporani sau aproape contemporani ai lor, ale căror critici şi întrebări ei le-ar fi înţeles de la bun început - toţi oamenii care, în mare spus, „au vorbit acelaşi limbaj", în orice caz nu pentru că erau la fel de ignoranţi ca ceea ce noi cunoaştem acum drept însuşi marele filosof trecut în nefiinţă). S-ar putea să vrem să punem în continuare întrebări ca „Ce ar fi spus Aristotel despre sateliţii lui Jupiter (sau despre antiesenţialismul lui Quine)?" sau „Ce ar fi spus Locke despre sindicatele muncii (sau despre Rawls)?" sau „Ce ar fi spus Berkeley despre încercarea lui Ayer sau a lui Bennett de a „lingvişti fica" concepţiile sale despre percepţia simţurilor şi materie?" Dar nu vom descrie răspunsurile pe care ne imaginăm că ei le-ar oferi la astfel de întrebări drept descrieri ale ceea ce ei „au vrut să spună sau ceea ce au făcut", în sensul pe care Skinner îl acordă acestor termeni.

Principalul motiv pentru care ne dorim cunoştinţe istorice despre ceea ce primitivii nereeducaţi, sau

filosofii şi oamenii de ştiinţă trecuţi în nefiinţă, şi-ar fi spus unii altora, este acela că ele ne ajută să ne dăm seama că au existat forme de viaţă intelectuală diferite de ale noastre. Aşa cum bine spune Skinner, „Valoarea indispensabilă a studierii

[115] Quentin Skinner, „Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and* ***Theory*** 8 (1969): 28.

i

istoriei ideilor" este aceea de a învăţa „distincţia dintre ceea ce este necesar şi ceea ce este doar produsul aranjamentelor noastre contingente""[6]. Aceasta din urmă este, într-adevăr, aşa cum spune el mai departe, „cheia spre însăşi conştiinţa de sine". Dar noi vrem, de asemenea, să ne închipuim conversaţii între noi înşine (printre ale căror aranjamente contingente se numără acordul general că nu există, de exemplu, nici o esenţă reală, nici un Dumnezeu etc.) şi cei trecuţi în nefiinţă importanţi. Noi vrem acest lucru nu doar pentru că este plăcut să ne simţim la înălţimea mai marilor noştri, dar şi pentru că ne-ar place să putem vedea istoria rasei noastre drept un lung schimb conversaţional reciproc. Vrem să o putem vedea astfel pentru a ne asigura că a existat progres raţional pe parcursul istoriei consemnate - că ne deosebim de strămoşii noştri pe temeiuri pe care strămoşii noştri ar putea fi determinaţi să le accepte. Nevoia de reasigurare asupra acestei chestiuni este la fel de mare ca nevoia de conştiinţă de sine. Avem nevoie să ni-1 imaginăm pe Aristotel studiindu-1 pe Galilei sau pe Quine şi răzgândindu-se, pe Toma d'Aquino citindu-1 pe Newton sau pe Hume şi răzgândindu-se, şi aşa mai departe. Trebuie să credem că în filosofic, la fel ca în ştiinţă, cei trecuţi în nefiinţă, importanţi care s-au aflat pe o cale greşită privesc de pe lumea cealaltă succesele noastre recente şi sunt fericiţi să descopere că greşelile lor au fost corectate.

Aceasta înseamnă că suntem interesaţi nu numai în ceea ce Aristotel, cel care s-a plimbat pe străzile Atenei, „ar putea... fi determinat să accepte drept o descriere corectă a ceea ce a vrut să spună sau a ceea ce a făcut", ci şi în ceea ce un Aristotel raţional şi educabil în mod ideal ar putea fi determinat să accepte drept o astfel de descriere. Aborigenul ideal va putea fi în cele din urmă determinat să accepte o descriere a sa drept colaborând la continuarea unui sistem de înrudire proiectat să faciliteze aranjamentele economice nedrepte ale tribului său. Un paznic de gulag ideal poate fi în cele din urmă determinat să se considere ca trădând loialitatea sa faţă de semenii săi ruşi. Un Aristotel ideal poate fi determinat să se descrie drept greşind etapele taxonomice pregătitoare ale cercetării biologice pentru esenţa întregii cercetări ştiinţifice. în momentul în care a fost determinat să accepte o astfel de descriere nouă despre ceea ce a vrut să spună sau despre ceea ce a făcut, fiecare dintre aceşti oameni imaginari a devenit „unul dintre noi". El devine contemporanul nostru sau concetăţeanul nostru, sau un membru al aceleiaşi matrici disciplinare.

' Ibid., 52-3.

Pentru a oferi un exemplu de astfel de conversaţie cu cei trecuţi în nefiinţă reeducaţi, gândiţi-vă la Strawson despre Kant'[17]. *TheBounds ofSense* este inspirată de aceleaşi motive ca *Individuals* - convingerea că atomismul psihologic humean este profund eronat şi artificial şi că încercările de a înlocui cadrul „aristotelic" practic al lucrurilor cu „evenimente" sau „stimuli" (în maniera comună lui Whitehead şi Quine) sunt profund eronate. De vreme ce Kant a fost de acord cu această linie de gândire şi de vreme ce mare parte din „Analitica transcendentală" a fost devotată unor afirmaţii similare, este firesc pentru cineva cu preocupările lui Strawson să vrea să-i demonstreze lui Kant cum poate să facă aceleaşi afirmaţii fără a spune alte lucruri, mai puţin plauzibile, pe care le-a spus acesta. Acestea sunt lucruri pe care progresul filosofiei de la Kant încoace ne-a eliberat de tentaţia de a le spune. De exemplu, Strawson îi poate arăta lui Kant cum poate să se descurce fără noţiuni ca „în minte" sau „creat de minte", noţiuni de care Wittgenstein şi Ryle ne-au eliberat. Conversaţia lui Strawson cu Kant este acel gen de conversaţie pe care îl avem cu cineva care are în mod strălucit şi original dreptate în legătură cu ceva ce ne merge la suflet, dar care amestecă în mod exasperant acest subiect cu o grămadă de absurdităţi. Alte exemple de astfel de conversaţii sunt conversaţiile lui Ayer şi Bennett cu empiriştii britanici despre fenome-nalism - conversaţii care încearcă să filtreze esenţa pură a fenome-nalismului de întrebări despre fiziologia percepţiei şi despre existenţa lui Dumnezeu (subiecte despre care suntem acum mai bine informaţi şi, astfel, capabili să le percepem irelevanţa)[118]. Avem aici din nou o împlinire a dorinţei naturale de a vorbi cu oameni dintre ale căror idei unele seamănă destul de bine cu ale noastre, în speranţa de a-i determina să accepte că noi am înţeles acele idei mai clar, sau în speranţa de a le înţelege şi mai clar pe parcursul conversaţiei[119].

P.F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's "Critique of Pure Reason* " (London: Methuen, 1966).

[118] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Gollancz, 1936); Jonathan Bennett, *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

[119] Astfel, nu pot să fiu de acord cu obiecţiile lui Michael Ayers la adresa acestor încercări, sau cu afirmaţia lui că este o „iluzie" faptul că ideile în metafizică, logică şi epistemologie împărtăşesc cu ideile matematice ale lui Euclid „o independenţă faţă de accidentele istoriei" („Analytic Philosophy and the History of Philosophy", în *Philosophy and Its Past,* ed. Jonathan Ree, Michael Ayers şi Adam Westoby [Brighton: Harvester Press, 1978], 46). Sunt de acord cu afirmaţia lui Jonathan Bennett, citată de către Ayers, că „îl înţelegem pe Kant doar în

189
Astfel de întreprinderi în comensurare sunt, desigur, anacronice. Dar dacă ele sunt conduse în deplină cunoştinţă de anacronismul lor, atunci sunt ireproşabile. Singurele întrebări pe care le ridică sunt cea verbală cu privire la problema dacă trebuie să considerăm că reconstrucţiile raţionale „lămuresc realmente ceea ce au spus cei trecuţi în nefiinţă" şi cea la fel de verbală dacă reconstructorii raţionali fac „realmente" *istorie.* Nimic nu ne oferă răspunsul la nici una din întrebări. Este firesc să-1 descriem pe Columb ca descoperind mai
măsura în care putem spune, clar şi în termeni contemporani, care au fost problemele lui, care dintre ele sunt încă probleme şi ce contribuţie are Kant la rezolvarea lor" (54). Răspunsul lui Ayer este: „In interpretarea sa firească, această afirmaţie [a lui Bennett] implică faptul că nu poate exista un astfel de lucru precum înţelegerea unui filosof în proprii săi termeni, ca pe ceva distinct de, şi anterior realizării dificile de a lega gândirea lui de ceea ce noi înşine am vrea să spunem" (54). Aş replica, în numele lui Bennett, că există într-adevăr un sens în care noi putem înţelege ceea ce spune un filosof în proprii săi termeni înainte de a lega gândirea lui de a noastră, dar că acest tip minimal de înţelegere este ca şi cum am fi în stare să schimbăm amabilităţi într-o limbă străină fără a fi în stare să traducem în limba noastră maternă ceea ce spune cineva. In mod similar, cineva poate învăţa să demonstreze teoremele matematice ale lui Euclid în greacă înainte de a învăţa cum să le traducă în jargonul matematic contemporan. Traducerea este necesară dacă „înţelegerea" e să însemne ceva mai mult decât a ne angaja în ritualuri al căror rost nu-1 vedem, iar a traduce o rostire înseamnă a o potrivi în practicile *noastre.* Reconstrucţii istorice reuşite pot fi îndeplinite numai de către oameni care au o idee despre ceea ce cred ei înşişi despre problemele dezbătute, fie şi numai aceea că ele sunt pseudo-probleme. încercările de reconstrucţie istorică care sunt pline de abnegaţie în aceasta privinţă (de exemplu, cartea lui Wolfson despre Spinoza) nu sunt atât reconstrucţii cât asamblaje de materie brută în vederea unor astfel de reconstrucţii. Deci, atunci când Ayers spune, „în loc să opunem terminologia lui Locke terminologiei propriilor noastre teorii, ar trebui să încercăm să înţelegem scopurile lui în relaţionarea gândirii şi senzaţiei" (61), aş susţine că nu putem face prea mult din lucrul din urmă până când n-am făcut destul din cel dintâi. Dacă nu credem că există astfel de facultăţi mentale precum „gândirea" şi „senzaţia" (aşa cum mulţi dintre noi, filosofii post-wittgensteinieni ai minţii, nu credem), va trebui să petrecem ceva timp imaginându-ne echivalenţi acceptabili la termenii lui Locke, înainte de a citi mai departe pentru a vedea cum îi foloseşte el - acelaşi gen de lucru pe care noi, ateii, trebuie să-1 facem atunci când citim opere de teologie morală. în general, cred că Ayers exagerează opoziţia dintre „termenii noştri" şi „termenii lui" atunci când sugerează că putem face mai întâi reconstrucţie istorică şi să lăsăm pe mai târziu reconstrucţia raţională. Cele două genuri nu pot fi niciodată *atât de* independente, deoarece nu vom şti prea multe despre ce au vrut să spună cei trecuţi în nefiinţă înainte de a ne da seama cât adevăr cunoşteau. Aceste două subiecte ar trebui considerate drept momente într-o continuă mişcare în jurul cercului hemieneutic, un cerc în juna] căruia trebuie să ne fi învârtit de multe ori înainte de a putea să îndeplinim *oricare* dintre cele două genuri de reconstrucţie.
190
degrabă America decât Cataya şi neştiind că a făcut asta. Este aproape la fel de firesc să-1 descriem pe Aristotel ca descriind iară să ştie mai degrabă efectele gravităţii decât ale mişcării naturale descendente. E puţin mai nefiresc, dar numai un pas în plus de-a lungul aceleiaşi linii, să-1 descriem pe Platon drept crezând în mod inconştient că toate cuvintele sunt nume (sau orice altă premisă pe care comentatorii moderni cu înclinaţie semantică ar găsi-o convenabilă pentru reconstrucţia argumentelor sale). Este destul de clar că în sensul pe care Skinner îl atribuie lui „a vrea să spună", Platon n-a vrut să spună nimic de acest gen. Atunci când spunem în mod anacronic că el a deţinut „realmente" astfel de doctrine înţelegem prin aceasta că, într-o dispută imaginară cu filosofii zilelor noastre, privitoare la problema dacă el ar fi trebuit să deţină anumite alte concepţii, el ar fi fost condus înapoi spre o premisă pe care nu a formulat-o niciodată, tratând un subiect pe care nu 1-a luat în considerare niciodată - o premisă care s-ar putea să trebuiască să-i fie sugerată de către un reconstructor raţional prietenos.
Reconstrucţiile istorice ale ceea ce gânditorii trecuţi în nefiinţă nereeducaţi le-ar fi spus contemporanilor lor - reconstrucţii care respectă maxima lui Skinner- sunt, în mod ideal, reconstrucţii asupra cărora toţi istoricii pot să fie de acord. Dacă întrebarea este ce s-ar fi putut ca Locke să-i fi spus unui Hobbes care a trăit şi şi-a păstrat facultăţile sale timp de alte câteva decenii, nu există nici un motiv pentru care istoricii n-ar trebui să ajungă la un consens, un consens care ar putea fi confirmat prin descoperirea unui manuscris de-al lui Locke în care acesta îşi imaginează o conversaţie între el şi Hobbes. Pe de altă parte, e puţin probabil ca reconstrucţiile raţionale să fie convergente şi, de altfel, nu există nici un motiv pentru care ar trebui să fie astfel. Cineva care crede că întrebarea dacă toate cuvintele sunt nume, sau vreo altă teză semantică, este genul de întrebare decisivă pentru concepţiile cuiva cu privire la numeroase alte teme, va avea o conversaţie imaginară cu Platon destul de diferită de cea a cuiva care crede că filosofia limbajului este o modă trecătoare, irelevantă pentru adevăratele probleme care îl despart pe Platon de marii săi adversari moderni (Whitehead, Heidegger sau Popper, de exemplu). Gânditorul fregean, kripkean, popperian, whiteheadian şi heideggerian îl vor reeduca fiecare în mod diferit pe Platon, înainte de a începe disputa cu el. Dacă ne imaginăm dezbaterea marilor filosofi trecuţi în nefiinţă ca alternând între reconstrucţie istorică, ce depinde de respectarea maximei lui Skinner şi reconstrucţie raţională, ce depinde de ignorarea
191
ei, atunci nu trebuie să existe nici un conflict între cele două. Atunci când respectăm maxima lui Skinner oferim o descriere a filosofului trecut în nefiinţă „în proprii săi termeni", ignorând faptul că ar trebui să gândim de rău pe oricine mai foloseşte încă acei termeni astăzi. Atunci când ignorăm maxima lui Skinner, oferim o descriere „în termenii noştri", ignorând faptul că gânditorul trecut în nefiinţă, în

obiceiurile sale lingvistice de pe vremea când trăia, ar fi respins aceşti termeni ca străini intereselor şi intenţiilor sale. Totuşi, opoziţia dintre aceste două sarcini, n-ar trebui formulată ca cea dintre a descoperi ce a vrut să spună gânditorul trecut în nefiinţă şi a descoperi dacă ceea ce a spus el era adevărat. A descoperi ce a vrut să spună cineva ţine de a descoperi cum se potriveşte rostirea sa în modelul general al comportamentului lingvistic şi de altă natură - în mare, ţine de a descoperi ce ar fi spus acesta ca răspuns la întrebările referitoare la ceea ce afirmase anterior. Prin urmare, „ceea ce a vrut el să spună" diferă în funcţie de cel care pune astfel de întrebări. Mai general, „ceea ce se vrea spus" diferă în funcţie de cât de vastă este gama comportamentului actual şi posibil pe care îl preconizăm. Oamenii afirmă adesea, în mod rezonabil, că au aflat ce au vrut să spună doar ascultând ceea ce au spus mai târziu - când s-au auzit reacţionând la consecinţele rostirii lor iniţiale. Este perfect rezonabil să-1 descriem pe Locke ca aflând ceea ce a vrut să spună realmente, spre ceea ce ţintea, în *The Second Treatise* numai pe lumea cealaltă, după conversaţii succesive cu Jefferson, Marx şi Rawls. Este la fel de rezonabil să înlăturăm întrebarea ce ar fi decis un Locke ideal şi nemuritor că a vrut să spună. Procedăm în maniera din urmă dacă ne interesează diferenţele dintre ce înseamnă a fi un gânditor politic în Anglia lui Locke şi în cultura noastră transatlantică a secolului al XX-lea.

Putem, desigur, să restrângem mai degrabă termenul „înţeles" la ceea ce urmărim în întreprinderea din urmă, cea skinneriană decât să îl folosim într-un mod care să permită existenţa atâtor înţelesuri ale unui text câte contexte dialectice în care acesta poate fi plasat, există. Dacă vrem să îl restrângem astfel, putem să adoptăm distincţia lui E. D. Hirsch dintre „înţeles" şi „semnificaţie" şi să limităm cel dintâi termen la ceea ce se armonizează cu intenţiile autorului în jurul momentului compoziţiei, folosind „semnificaţie" pentru locul textului într-un alt context[120]. Dar nimic nu depinde de aceasta, decât dacă

[120] Pentru această distincţie vezi E. D. Hirsch, Jr., *TheAims of Interpretat ion* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 2-10. Nu sunt de acord cu afir-

alegem să insistăm că sarcina „istoricului" este să descopere „înţelesul" şi (în cazul textelor filosofice) a „filosofului" să cerceteze „semnificaţia" şi în cele din urmă adevărul. Ceea ce contează este clarificarea faptului că a surprinde înţelesul unei aserţiuni este o problemă ce ţine de plasarea acelei aserţiuni într-un context - nu de a săpa o mică pepită de sens din mintea celui care face aserţiunea. Privilegierea contextului care constă din faptul la care se gândea cel ce a făcut aserţiunea în jurul momentului în care a făcut-o, depinde de ceea ce vrem să obţinem gândindu-ne la aserţiune. Dacă vrem, aşa cum spune Skinner, „conştiinţă de sine", atunci trebuie să evităm pe cât posibil anacronismul. Dacă vrem auto-justificare prin conversaţie cu gânditorii trecuţi în nefiinţă cu privire la problemele noastre curente, atunci suntem liberi să ne lăsăm în voia lui oricât de mult dorim, atâta timp cât ne dăm seama că facem acest lucru.

Ce se alege atunci de descoperirea dacă ceea ce a spus gânditorul trecut în nefiinţă a fost sau nu adevărat? întocmai cum determinarea înţelesului este o problemă ce ţine de plasarea unei aserţiuni într-un context al comportamentului posibil şi actual, determinarea adevărului este o problemă ce ţine de plasarea lui într-un context de aserţiuni pe care noi înşine ar trebui să fim dispuşi să le facem. De vreme ce ceea ce contează pentru noi drept model inteligibil de comportament este o funcţie a ceea ce considerăm a fi adevărat, adevărul şi înţelesul nu trebuie determinate independent unul de altul'[2]'. Vor exista atât de multe reconstrucţii raţionale care vor pretinde că descoperă adevăruri semnificative, sau falsităţi pregnante şi importante în opera unui mare filosof trecut în nefiinţă, pe cât de multe contexte substanţial diferite

rnaţia lui Hirsch în stilul lui Ayer că nu putem începe să descoperim semnificaţia dacă nu descoperim întâi înţelesul, din aceleaşi motive davidsoniene pentru care nu am fost de acord cu Ayers în nota precedentă.

[121] Vezi articolul lui Donald Davidson din cartea sa *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford: Clarendon Press, 1984) pentru o apărare a afirmaţiei mele din notele precedente că nu putem afla ceea ce vrea să spună cineva înainte de a descoperi cum seamănă şi diferă practicile sale, lingvistice şi de altă natură, de ale noatre, sau independent de presupunerea caritabilă că *majoritatea* credinţelor sale sunt adevărate. Mi se pare că atât presupunerea lui Ayer că reconstrucţia istorică este în mod firesc anterioară reconstrucţiei raţionale, cât şi cea a lui Hirsch că descoperirea înţelesului este în mod firesc anterioară descoperirii semnificaţiei, se bazează pe o descriere insuficient de holistă a interpretării - o descriere pe care am apărat-o altundeva (de exemplu, în „Pragmatism, Davidson and Truth", în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson,* ed. Ernest LePore [Oxford: Blackweli, 1986], 333-68).

în care să poată fi plasate lucrările sale. Pentru a repeta ideea mea iniţială, aparenta diferenţă dintre istoria ştiinţei şi istoria filosofiei nu este altceva decât o răsfrângere a faptului neinteresant că unele

dintre aceste contexte diferite reprezintă opiniile diferite ale membrilor aceleiaşi profesii. De aceea găsim mai mult dezacord cu privire la câte adevăruri pot fi descoperite în scrierile lui Aristotel printre istoricii filosofiei decât printre istoricii biologiei. Soluţionarea acestor dezbateri este mai degrabă o problemă „filosofică" decât una „istorică". Dacă s-ar obţine un dezacord similar în rândurile istoricilor biologiei, atunci soluţionarea sa ar fi mai degrabă o problemă „biologică" decât una „istorică".

Geistesgeschichte ca formare de canon

Până acum am sugerat că istoria filosofiei diferă doar întâmplător de istoria uneia dintre ştiinţele naturii. în ambele avem o opoziţie între descrieri contextualiste care blochează accesul la dezvoltări ulterioare şi descrieri *„Whiggish"* care exploatează propriile noastre cunoştinţe mai bune. Singura diferenţă pe care am menţionat-o este aceea că, datorită faptului că filosofia este mai controversată decât biologia, reconstrucţiile anacronice ale marilor filosofi trecuţi în nefiinţă sunt mai variate decât cele ale marilor biologi trecuţi în nefiinţă. însă până acum, discuţia mea a ignorat problema modalităţii de alegere a aceluia care contează drept mareyî/oso/trecut în nefiinţă, ca opus unui mare altceva trecut în nefiinţă. Deci ea a ignorat problema privitoare la cum distingem istoria *filosofiei* de istoria „gândirii" sau a „culturii". Cea din urmă problemă nu apare în cazul istoriei biologiei, deoarece aceasta este coextensivă cu istoria scrierii despre plante şi animale. Problema apare doar într-o formă relativ trivială pentru istoria chimiei, deoarece nimănui nu-i pasă prea mult dacă îl numim pe Paracelsus chimist, alchimist sau ambele. întrebări ca aceea dacă Pliniu a fost biolog în acelaşi sens ca Mendel, sau dacă lucrarea lui Aristotel *De Generatione et Corruptione* poate fi socotită drept un tratat de chimie, nu inspiră pasiuni profunde. Aceasta deoarece în aceste domenii avem de spus povestiri clare despre progres. Nu contează prea mult în ce moment începem să spunem povestirea - în ce moment vedem ivindu-se o „disciplină" dintr-un haos de speculaţii.

Acest lucru contează totuşi atunci când e vorba de istoria filosofiei. Asta pentru că „istoria filosofiei" acoperă un al treilea gen, pe

194

lângă cele două pe care le-am dezbătut până acum. Pe lângă asemenea reconstrucţii istorice skinneriene, ca cea a lui Locke de către John Dunn, sau a lui Sidgwick de către J. B. Schneewind şi tipul de reconstrucţii raţionale, ca cea a empiriştilor englezi oferit de către Bennett, sau a lui Kant de către Strawson, există marile povestiri cuprinzătoare *geistesgeschichtlich* - genul pentru care Hegel este paradigmatic. Acest gen este reprezentat în vremea noastră de către Heidegger, Reichenbach, Foucault, Blumenberg şi Maclntyre, de exemplu[122]. El ţinteşte spre auto-justificare în acelaşi mod ca reconstrucţia raţională, dar la o scară diferită. Reconstrucţiile raţionale ţintesc în mod tipic spre a afirma că marele filosof trecut în nefiinţă a avut nişte idei excelente, dar că, din nefericire, nu le-a putut surprinde corect din cauza „limitărilor timpului său". Ele se rezumă de obicei la o porţiune relativ restrânsă a operei filosofului - de exemplu, Kant asupra relaţiei dintre aparenţă şi realitate, Leibniz asupra modalităţii sau Aristotel asupra, noţiunilor de esenţă, existenţă şi predicţie. Ele sunt scrise prin prisma unei opere recente în filosofie despre care se poate spune în mod rezonabil că este „despre aceleaşi chestiuni" pe care le-a dezbătut marele filosof trecut în nefiinţă. Ele sunt astfel proiectate încât să arate că răspunsurile oferite de el la aceste întrebări, deşi plauzibile şi incitante, necesită reafirmare şi purificare - sau, poate, acel gen de respingere precisă pe care munca ulterioară în domeniu 1-a făcut posibil. în opoziţie, *Geistesgeschichte* acţionează mai degrabă la nivelul problematicii decât al soluţiilor la probleme.

[122] Mă gândesc la lucrarea lui Heidegger „Sketches for a History of Being" în *TheEndofPhilosophy,* trad. Joan Stambaugh (New York: Harper&Row, 1973) şi la modul în care lucrările sale ulterioare completează aceste schiţe. Am dezbătut *The Rise of Scientific Philosophy* a lui Reichenbach (cea mai cuprinzătoare versiune a povestirii pozitiviste despre cum a luat naştere treptat filosofia din prejudecată şi confuzie) în cartea mea *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 211-14. *Ordinea lucrurilor* a lui Foucault este dezbătută ca exemplu de *Geistesgeschichte* în secţiunea acestui eseu intitulată „Istoria intelectuală". Referinţele mele la Blumenberg şi la Maclntyre sunt din *The Legitimacy ofthe Modern Age* şi respectiv din *După virtute.* Când afirm că acestea sunt opere de auto-justificare, nu vreau să spun bineînţeles că ele justifică starea actuală a lucrurilor, ci mai degrabă că ele justifică atitudinea autorului faţă de starea actuală a lucrurilor. Povestirile pesimiste ale lui Heidegger, Foucault şi Maclntyre condamnă practicile actuale, dar justifică adoptarea punctelor de vedere ale autorilor lor faţă de acele practici, justificând astfel selecţia lor a ceea ce contează drept problemă filosofică presantă - aceeaşi funcţie ca cea îndeplinită de către povestirile optimiste ale lui Hegel, Reichenbach şi Blumenberg.

195

Ea petrece mai mult din timpul său întrebând, „De ce ar fi făcut cineva problema esenţială pentru gândirea sa?" sau „De ce a luat cineva în serios problema ?" decât întrebând în ce privinţă răspunsul

sau soluţia marelui filosof trecut în nefiinţă se potriveşte cu cea a filosofilor contemporani. Ea descrie în mod tipic filosoful prin prisma întregii sale opere şi nu prin prisma celor mai celebre argumente ale sale (de exemplu, mai degrabă pe Kant în calitatea sa de autor al tuturor celor trei *Critici,* entuziastul pentru Revoluţia franceză, predecesorul teologiei lui Schleirmacher etc, decât pe Kant în calitatea sa de autor al ‚Analiticii transcendentale"). Ea vrea mai degrabă să-i îndreptăţească pe istoric şi pe prietenii acestuia să aibă acele preocupări filosofice pe care le au - să considere filosofia drept ceea ce o consideră - decât să ofere acele soluţii la problemele filosofice pe care le oferă. Ea vrea mai degrabă să confere plauzibilitate unei anumite imagini a filosofiei decât să confere plauzibilitate unei anumite soluţii la o problemă filosofică dată, arătând cum un mare filosof trecut în nefiinţă a anticipat sau, în mod curios, n-a reuşit să anticipeze, această soluţie.

Existenţa acestui al treilea gen *geistesgeschichtlich* de istorie a filosofiei este un motiv suplimentar pentru diferenţa *prima fade* dintre istoria ştiinţei şi istoria filosofiei. Istoricii ştiinţei nu simt deloc nevoia să justifice preocuparea fizicienilor noştri pentru particulele elementare, sau a biologilor noştri pentru ADN. Dacă putem sintetiza steroizi, nu avem nevoie de legitimare istorică. însă filosofii trebuie să-şi justifice preocuparea lor pentru semantică sau pentru percepţie sau pentru unitatea subiectului şi obiectului sau pentru creşterea libertăţii umane sau pentru orice altă preocupare pe care o are de fapt filosoful care spune marea povestire cuprinzătoare. întrebările care probleme sunt „problemele filosofiei", şi care întrebări sunt *întrebări filosofice,* sunt întrebările cărora istoriile *geistesgeschichtlich* ale filosofiei le sunt în special devotate. Din contră, istoria biologiei sau cea a chimiei pot să ignore astfel de întrebări ca fiind doar verbale. Ele pot să considere pur şi simplu porţiunile necontroversate în prezent ale disciplinii în discuţie drept punctul spre care ne conduce istoria. *Terminus ad quem* al istoriei-ştiinţei-ca-istorie-a-progresului nu este pus la îndoială.

Am spus mai devreme că una dintre cauzele diferenţei aparente dintre istoria filosofiei şi istoria ştiinţei derivă din faptul că filosofii care se deosebesc în ceea ce priveşte, să zicem, existenţa lui Dumnezeu sunt cu toate acestea colegi de profesie. Cea de-a doua cauză a diferenţei aparente este aceea că cei care se deosebesc cu privire Ia

problema dacă existenţa lui Dumnezeu este o întrebare importantă sau interesantă sau „reală" sunt de asemenea colegi de profesie. Disciplina academică numită „filosofie" cuprinde nu doar răspunsuri diferite la întrebări filosofice, dar şi un dezacord total cu privire Ia care întrebări *suntfilosofice.* Din acest punct de vedere, între reconstrucţiile raţionale şi reinterpretările *geistesgeschichtlich* există doar o diferenţă de grad - gradul de dezacord cu marele filosof trecut în nefiinţă, care este reconstruit sau reinterpretat. Dacă în principal nu suntem de acord cu el mai degrabă în privinţa soluţiilor la probleme decât în privinţa căror probleme trebuie dezbătute, ne vom percepe ca reconstruindu-1 (aşa cum, de exemplu, Ayer 1-a reconstruit pe Berkeley). Dacă ne percepem ca demonstrând că nu trebuie să ne gândim la ceea ce el a încercat să se gândească (ca, de exemplu, în interpretarea concediantă a lui Heidegger de către Ayer, sau interpretarea concediantă a lui Kierkegaard de către Heidegger drept „scriitor religios" mai degrabă decât drept „gânditor"), atunci ne vom percepe ca explicând de ce acesta n-ar trebui să conteze drept coleg filosof. Vom redefini „filosofia" astfel încât să-1 excludem din canon.

Formarea de canon nu este o problemă pentru istoria ştiinţei. Nu există nici o nevoie de afiliere a activităţii ştiinţifice a cuiva la cea a unui mare om de ştiinţă trecut în nefiinţă, cu scopul de a o face să pară mai respectabilă sau de a discredita vreun aşa-zis distins predecesor ca pseudo-om-de-ştiinţă, pentru a justifica propriile preocupări. Formarea de canon este importantă în istoria filosofiei deoarece, pe lângă întrebuinţările sale descriptive, „filosofia" are o întrebuinţare onorifică semnificativă. Folosit în mod descriptiv, termenul „întrebare filosofică" poate însemna o întrebare care este dezbătută în prezent de vreo „şcoală" contemporană, sau poate însemna o întrebare dezbătută de către toate sau multe dintre acele personalităţi istorice, catalogate în mod obişnuit drept „filosofi". Totuşi, folosit în mod onorific, el înseamnă întrebări care *trebuie* să fie dezbătute - care sunt atât de generale şi de importante încât *ar trebui* să fi fost în minţile gânditorilor tuturor locurilor şi timpurilor, indiferent dacă aceşti gânditori au reuşit sau nu să formuleze aceste întrebări în mod explicit[123].

Nevoia de întrebuinţare onorifică a „filosofiei", nevoia de canon şi de auto-justificare, mi se pare că explică ceea ce John Dunn numeşte „tendinţa ciudată a majorităţii scrierilor, în special în istoria gândirii politice, de a fi alcătuite din cine ştie ce enunţuri din cine ştie ce mari cărţi care îi amintesc autorului de cine ştie ce enunţuri din alte mari cărţi" *(Politica! Obligation in Its Historical Context* [Cambridge University Press, 1980], 15). Această tendinţă este semnul

în teorie, această întrebuinţare onorifică a „întrebării filosofice" este irelevantă pentru reconstrucţiile raţionale. Un filosof contemporan care vrea să se angajeze într-o dispută cu Descartes despre dualismul minte-trup, sau cu Kant despre distincţia aparenţă-realitate, sau cu Aristotel despre înţeles şi referinţă nu trebuie să pretindă şi de obicei nici nu pretinde, că aceste subiecte sunt ineluctabile ori de câte ori fiinţele umane reflectează asupra condiţiei şi soartei lor. Recon-structorul raţional se limitează în mod tipic la a spune că acestea sunt subiecte care au avut o carieră interesantă şi asupra cărora se mai desfăşoară încă o muncă interesantă - aşa cum un istoric al ştiinţei ar putea spune acelaşi lucru despre taxonomia păsărilor sau despre tipurile de nebunie. în scopul reconstrucţiei raţionale şi al disputei rezultante, nu există nici un motiv de îngrijorare cu privire la faptul dacă o temă este sau nu „ineluctabilă". Pentru *Geistesgeschichte,* acel gen de istorie intelectuală care are o morală, există o astfel de nevoie. Căci morala care trebuie trasă este că am fost sau n-am fost pe calea cea bună arunci când am pus întrebările filosofice pe care le-am pus recent şi că *Geisteshistoriker* este justificat în adoptarea unei anumite problematici. Din contră, reconstructorul raţional nu simte nevoia să se întrebe dacă filosofia este pe calea cea bună, aşa cum nici istoricul ştiinţei nu trebuie să se întrebe dacă biochimia contemporană este în formă bună.

De asemenea, în teorie, întrebuinţarea onorifică a „filosofiei" este irelevantă pentru reconstrucţia istorică. Dacă *Geistesgeschichte* contemporană îi exclude pe Locke sau Kierkegaard din canonul filosofic, istoricii contextualişti pot continua neperturbaţi să descrie ce a însemnat să fii Locke sau Kierkegaard. Din punctul de vedere al istoriei contextualiste, nu e nevoie de povestiri măreţe, întinzându-se de-a lungul a multor secole, în care să se includă o povestire despre ce însemna a fi preocupat de politică în Anglia seoculului al XVII-lea sau de religie în Danemarca secolului al XlX-lea. Pentru aceşti istorici, întrebarea dacă personalitatea aleasă de ei era „realmente" un filosof major, un filosof minor, un politician, un teolog sau un bele-

majorităţii *Geistesgeschichte,* iar mie nu mi se pare ciudată. Este tendinţa în voia căreia se lasă atât istoricii cât şi filosofii arunci când îşi scot robele şi conversează despre ce au găsit ei folositor în marile lor cărţi favorite. După părerea mea, lucrul bun în ceea ce priveşte *Geistesgeschichte* - luciul care o face indispensabilă -este acela că ea satisface nevoi pe care e puţin probabil ca istoria nefilosofică şi filosofia neistorică să le împlinească. (Vezi secţiunea de mai jos intitulată „Istoria intelectuală" pentru dezbaterea sugestiei că noi ne reprimăm aceste nevoi).

trist, este la fel de irelevantă precum sunt activităţile taxonomice ale Uniunii Ornitologice Americane pentru naturalistul de teren care ia notiţe despre comportamentul de împerechiere al unei ciocănitori specific nord-americane, una pe care UOA tocmai a reclasificat-o fără ca el să ştie. Putem, în calitatea noastră filosofică, să împărtăşim credinţa anglo-saxonă că între Kant şi Frege nu a avut loc nici un progres filosofic şi totuşi, în calitate de istorici, să ne delectăm în surprinderea preocupărilor lui Schiller şi Schelling.

Insă foarte rar se ajunge în practică la această independenţă teoretică, atât a reconstrucţiei istorice cât şi a celei raţionale, de formarea de canon. Reconstructorii raţionali nu prea vor să-şi bată capul reconstruind şi angajându-se în dispute cu filosofii minori. Reconstructorii istorici ar vrea să reconstruiască oameni care au fost „semnificativi" pentru dezvoltarea a ceva - dacă nu a filosofiei, arunci probabil a „gândirii europene" sau a „modernului". Travaliul în cadrul ambelor genuri reconstructive este îndeplinit întotdeauna cu un ochi la cea mai recentă realizare în formarea de canon, şi acesta este prerogativul lui *Geisteshistoriker.* Căci el este persoana care mânuieşte termeni ca „filosofie" şi „întrebare filosofică" în sensurile lor onorifice. El este astfel, persoana care decide la ce merită să ne gândim - care probleme ţin de „aranjamentele contingente" curente şi care sunt cele care ne leagă de strămoşii noştri. In calitatea sa de persoană care decide cine „a ajuns la" ceea ce era realmente important şi cine s-a lăsat doar distras de epifenomenele vremurilor sale, el joacă rolul care era jucat în lumea antică de către înţelept. Una dintre diferenţele dintre acea lume şi lumea noastră este aceea că cultura înaltă a timpurilor moderne a devenit conştientă, lucru ce nu se poate spune despre lumea antică, de faptul că s-ar putea să nu ştim care întrebări sunt cele realmente importante. Ne e teamă că s-ar putea să mai operăm încă cu vocabulare filosofice care reprezintă pentru problemele „reale" ceea ce, să zicem, vocabularul lui Aristotel a reprezentat pentru subiectul „real" al astrofizicii. Acest sentiment că alegerea unui vocabular contează cel puţin la fel de mult ca răspunsurile la întrebările puse într-un vocabular dat, a făcut ca *Geisteshistoriker* să-l înlocuiască pe filosof (sau, o dată cu Hegel, Nietzsche şi Heidegger, „filosofia" a fost folosită drept numele unui anumit gen foarte abstract şi independent de istorie intelectuală).

Acest ultim punct poate fi exprimat mai simplu spunând că în zilele noastre nimeni nu e sigur că sensul descriptiv al „întrebării filosofice" are prea multe în comun cu sensul onorific al acestui

termen. Nimeni nu e foarte sigur dacă problemele dezbătute de către profesorii de filosofie contemporani (ai oricărei şcoli) sunt chestiuni „necesare", sau doar parte a „aranjamentelor noastre contingente". în plus, nimeni nu e sigur dacă chestiunile dezbătute de către întreg canonul sau marea majoritate a canonului marilor filosofi trecuţi în nefiinţă, oferite de cărţi intitulate *TheHistoiy of Western Philosophv* - de exemplu, universalii, minte şi trup, voinţă liberă, aparenţă şi realitate, fapt şi valoare - sunt probleme *importante.* Ocazional, atât în interiorul cât şi în afara filosofiei, este exprimată bănuiala că unele dintre ele sau chiar toate sunt „doar filosofice" - un termen folosit în acelaşi mod peiorativ în care un chimist foloseşte „alchimic" sau un marxist „suprastructural" sau un aristocrat „clasa de mijloc". Conştiinţa de sine pe care ne-au furnizat-o reconstrucţiile istorice este

conştiinţa că unii oameni care au fost egalii noştri intelectuali şi morali n-au fost interesaţi de întrebări care nouă ni se par ineluctabile şi profunde. Datorită faptului că aceste reconstrucţii istorice reprezintă o sursă de îndoială în ceea ce priveşte importanţa filosofiei (în oricare dintre sensurile sale descriptive), *Geisteshistoriker* pune acum filosoful la locul lui şi nu vice versa. El face acest lucru asamblând o distribuţie de personaje istorice şi o naraţiune dramatică care arată cum am ajuns noi să punem întrebările pe care le considerăm acum ineluctabile şi profunde. Acolo unde aceste personaje au lăsat în urmă scrieri, acele scrieri au format apoi un canon, o listă de lecturi pe care trebuie să o fi parcurs pentru a putea justifica ceea ce suntem.

Pot să rezum ceea ce am spus despre al treilea gen de istoriografie a filosofiei spunând că este genul care îşi asumă responsabilitatea pentru identificarea scriitorilor care sunt „marii filosofi trecuţi în nefiinţă". în acest rol, el este parazitar şi sintetizează primele două genuri - reconstrucţiile istorice şi reconstrucţiile raţionale. Spre deosebire de reconstrucţiile raţionale şi spre deosebire de istoria ştiinţei, pe el trebuie să-1 preocupe anacronismul, căci nu poate să considere întrebarea cine contează drept filosof ca fiind soluţionată de către practicile celor care sunt descrişi astfel în prezent. Totuşi, spre deosebire de reconstrucţiile istorice, el nu poate rămâne în interiorul vocabularului folosit de o personalitate din trecut. El trebuie să „situeze" acel vocabular într-o serie de vocabulare şi să-i estimeze importanţa situându-I într-o naraţiune care urmăreşte schimbările în vocabular. El este auto-justificator în modul în care este reconstrucţia raţională, dar este însufleţit de aceeaşi speranţă într-o conştiinţâ-de-sine mai mare, care îi determină pe oameni să se implice în reconstrucţii

istorice. Căci *Geistesgeschichte* vrea să ne menţină conştienţi de faptul că suntem încă pe drum - că naraţiunea dramatică pe care ne-o oferă urmează să fie continuată de către descendenţii noştri. Atunci când ea este pe deplin conştientă-de-sine se întreabă dacă nu cumva *toate* problemele dezbătute până acum au fost parte din „aranjamentele contingente" ale vremurilor anterioare. Ea subliniază ideea că chiar dacă unele dintre ele *au fost* realmente necesare şi ineluctabile, nu avem nici o certitudine cu privire la care au fost acelea.

Doxografia

Cele trei genuri pe care le-am descris până acum au prea puţină legătură cu genul care ne vine primul în minte arunci când este folosit termenul de „istoria filosofiei". Acest gen, al patrulea, este cel mai familiar şi mai echivoc. îl voi numi „doxografie". Acesta este exemplificat de cărţi care încep de la Thales sau Descartes şi sfârşesc cu vreo personalitate aproximativ contemporană cu autorul, bifând ce au avut de spus diferite personalităţi numite în mod tradiţional „filosofi", despre probleme numite în mod tradiţional „filosofice". Acest gen este cel care inspiră plictiseală şi disperare. Este cel la care Gilbert Ryle s-a referit când a spus în mod lipsit de consideraţie, ca scuză pentru propriile sale reconstrucţii raţionale riscante ale lui Platon şi ale altora, că existenţa „istoriilor noastre standard ale filosofiei" a fost „calamitatea însăşi, şi nu doar riscul ei"[124]. Bănuiesc că cei mai mulţi dintre cititorii săi au fost întru totul de acord. Chiar şi cele mai cinstite, conştiincioase şi exhaustive cărţi intitulate *A History of Philosophy* - şi mai cu seamă acestea - par să descompună opera gânditorilor pe care îi dezbat. Aceasta este calamitatea căreia proponenţii reconstrucţiei istorice îi răspund insistând asupra nevoii de a articula contextele în care au fost scrise textele şi căreia proponenţii reconstrucţiei raţionale îi răspund insistând să privim marii filosofi trecuţi în nefiinţă prin prisma „celei mai bune lucrări realizate acum asupra problemelor dezbătute de ei". Ambele sunt încercări de a revitaliza personalităţi care au fost mumificate în mod neintenţionat. Cred că explicaţia calamităţii este aceea că cei mai mulţi istorici ai filosofiei care încearcă să spună „povestea filosofiei de la pre-so-cratici până în zilele noastre" ştiu, în mare, dinainte care vor fi titlurile capitolelor lor. într-adevăr, ei ştiu că editorii lor nu le vor accepta

[124] Gilbert Ryle, *CollectedPapers,* voi. 1 (London: Hutchison, 1971), x.

manuscrisele dacă lipseşte din ele un număr substanţial de titluri aşteptate. Ei lucrează, în mod tipic, cu un canon care avea sens prin prisma noţiunilor kantiene ale secolului al XlX-lea, de „probleme centrale ale filosofiei", noţiuni pe care puţini cititori moderni le iau în serios. Acest lucru a avut drept rezultat încercări disperate de a-i face pe Leibniz şi Hegel, JVEill şi Nietzsche, Descartes şi Carnap să vorbească despre nişte subiecte comune, indiferent dacă istoricul sau cititorii săi au sau nu vreun interes pentru acele subiecte.

în sensul în care eu voi folosi termenul, doxografia este încercarea de a impune o problematică asupra unui canon trasat fără referire la acea problematică, sau vice versa, de a impune un canon asupra unei problematici alcătuite fără referire la acel canon. Diogenes Laertios a făcut o reputaţie proastă doxografiei insistând să răspundă la întrebarea „Ce a crezutZcă este binele?" pentru fiecareZdintr-un canon formulat anterior. Istoricii secolului al XlX-lea i-au făcut una şi mai proastă insistând să răspundă la întrebarea „Ce a crezut *X* că este natura cunoaşterii?" pentru fiecare *X* dintr-un alt astfel de canon. Filosofii analitici sunt clar pe punctul de a înrăutăţi situaţia prin aceea că ei insistă asupra unui răspuns la întrebarea „Care a fost teoria lui ^despre înţeles?" la fel cum sunt heideggerienii prin insistenţa de a răspunde la „Ce a crezut *X* că este Fiinţa?" Astfel de încercări penibile de a face o nouă întrebare să se potrivească unui canon vechi ne aminteşte, totuşi, că de obicei noile doxografii au început ca încercări revizioniste, curajoase, proaspete, de a înlătura caracterul obtuz al tradiţiei doxografice anterioare, încercări inspirate de convingerea că s-a descoperit în sfârşit adevărata problematică a filosofiei. Prin urmare, adevărata dificultate în ceea ce priveşte doxografia este aceea că ea reprezintă o încercare *lipsită de entuziasm* de a spune o nouă povestire despre progresul intelectual, descriind toate textele prin prisma

descoperirilor recente. Ea este lispită de entuziasm deoarece îi lipseşte curajul de a readapta canonul astfel încât să se potrivească noilor descoperiri.
Principalul motiv pentru această lipsă de entuziasm recurentă este ideea că „filosofia" e numele unui gen natural - numele unei discipline carea reuşit, în toate epocile şi locurile, să scoată la iveală aceleaşi întrebări fundamentale, profunde. Deci o dată ce cineva a fost identificat drept un „mare filosof (ca opus unui mare poet, om de ştiinţă, teolog, teoretician politic, sau orice altceva), el trebuie să fie descris ca studiind acele întrebări[125]. De vreme ce fiecare nouă generaţie de

[125] Jonathan Ree este foarte informativ cu privire la dezvoltarea ideii că există un set anistoric comun de întrebări cărora filosofii trebuie să le răspundă. în

filosofi pretinde că a descoperit care sunt realmente acele întrebări fundamentale profunde, fiecare trebuie să-şi imagineze cum se poate considera că marele filosof a fost preocupat de ele. Prin urmare, obţinem noi şi minunate doxografii care par, câteva generaţii mai târziu, la fel de dezastroase precum predecesoarele lor.
Pentru a scăpa de această idee că filosofia este un gen natural, avem nevoie pe de-o parte, de reconstrucţii istorice contextualiste mai multe şi mai bune şi, pe de altă parte, de o *Geistesgeschichte* cu mai multă încredere în sine. Trebuie să ne dăm seama că întrebările pe care „aranjamentele contingente" ale timpului prezent ne-au determinat să le considerăm drept *întrebările,* sunt întrebări care s-arputea să fie *mai bune* decât cele pe care le-au pus strămoşii noştri, dar nu trebuie să fie *aceleaşi.* Ele nu sunt întrebări pe care orice fiinţă umană meditativă trebuie să le fi întâlnit în mod necesar. Noi nu trebuie să ne concepem drept răspunzând aceloraşi stimuli cărora le-au răspuns strămoşii noştri, ci drept creând stimuli noi şi mai interesanţi pentru noi înşine. Ar trebui să ne justificăm pretinzând că punem întrebări mai bune şi nu pretinzând că oferim răspunsuri mai bune la „întrebările fundamentale, profunde" permanente la care strămoşii noştri au răspuns rău. Putem să concepem întrebările fundamentale ale filosofiei drept acele întrebări pe care toată lumea ar fi trebuit realmente să le pună, sau drept acelea pe care toată lumea le-ar fi pus dacă ar fi putut, dar nu drept acelea pe care toată lumea le-a pus, fie că a ştiut fie că nu. Una este a spune că un mare filosof trecut în nefiinţă ar fi fost determinat să aibă o concepţie asupra unui anumit subiect dacă am fi avut şansa să vorbim cu el, oferindu-i astfel posibilitatea să vadă care erau realmente întrebările fundamentale ale filosofiei; şi alta este a spune că el a avut o concepţie „implicită" asupra acelui subiect, pe care o putem scoate la iveală din ceea ce a scris. Ceea ce este interesant în ce-1 priveşte este că nu i-a trecut niciodată prin minte că trebuia să aibă o concepţie despre subiectul respectiv. Acesta este întocmai genul de informaţie interesantă pe care îl obţinem din reconstrucţiile istorice contextualiste.
Afirmaţia mea că filosofia nu este un gen natural poate fi reiterată cu referire la ideea populară că filosofia tratează metaproblemele

excelentul său eseu „Philosophy and the History of Philosophy" (în *Philosophy and Its Past,* ed. Ree, Ayers şi Westoby), Ree vorbeşte despre convingerea lui Renouvier că „aşa-numita istorie a filosofiei a fost doar istoria unor indivizi care au optat pentru diferite poziţii filosofice; poziţiile însele au existat dintotdeauna, etern disponibile şi neschimbătoare" (17). Aceasta este asumpţia călăuzitoare a ceea ce eu numesc doxografie.

„metodologice" sau „conceptuale" de care s-au debarasat disciplinele speciale sau, mai general, alte domenii ale culturii. O astfel de afirmaţie este plauzibilă dacă înseamnă că, în fiecare perioadă, au existat întrebări care au luat naştere din ciocnirea dintre idei vechi şi idei noi (în ştiinţe, în artă, în politică etc.) şi că aceste întrebări constituie preocuparea celor mai originali, diletanţi şi imaginativi intelectuali ai zilei. Dar ea devine neplauzibilă dacă înseamnă că aceste întrebări sunt întotdeauna despre aceleaşi subiecte - ca de exemplu, natura cunoaşterii, sau a realităţii, sau a adevărului, sau a înţelesului, sau a binelui, sau a altei abstracţiuni suficient de neclare pentru a obscuriza diferenţele dintre epocile istorice. Putem parodia această noţiune de filosofie imaginându-ne că la începutul studiului animalelor s-a stabilit o distincţie între „biologia primară" şi „biologia secundară", analoagă distincţiei lui Aristotel dintre „filosofie primă" şi „fizică". Potrivit acestei concepţii, animalele mai mari, mai remarcabile, mai impresionante şi paradigmatice constituiau preocuparea unei discipline speciale. Ca urmare, au fost dezvoltate teorii despre trăsăturile comune ale pitonului, ursului, leului, vulturului, struţului şi balenei. Astfel de teorii, formulate cu ajutorul unor abstracţiuni suficient de neclare, au fost de-a dreptul inteligente şi interesante. Dar oamenii au continuat să găsească alte lucruri care să fie potrivite în canonul „animalelor primare". Şobolanul uriaş de Sumatra, fluturii uriaşi de Brazilia, şi (mai controversat) unicornul au trebuit să fie luate în considerare. Criteriile de comensurabilitate a teoriilor în biologia primară au devenit mai puţin clare pe măsură ce canonul a fost extins. Apoi au urmat oasele păsării moa şi ale mamutului. Lucrurile s-au complicat şi mai tare. în cele din urmă, biologii secundari au devenit atât de buni la a produce în eprubete noi forme de viaţă, încât se amuzau aducându-şi la etaj creaţiile lor pantagruelice şi provocându-i pe biologii primari uluiţi să le facă loc. Urmărirea contorsiunilor biologilor primari în timp ce încercau să născocească teorii pentru a acomoda aceşti noi itemi canonici a generat un anumit dispreţ pentru biologia primară ca disciplină

autonomă.
Analogiile pe care vreau să le trasez sunt între „biologia primară" şi „istoria filosofiei" şi între „biologia secundară" şi „istoria intelectuală". Istoria filosofiei, separată de istoria mai vastă a intelectualilor, are sens dacă acoperă doar un secol sau două - dacă este, de exemplu, o povestire despre paşii care au dus de la Descartes la Kant. Povestirea lui Hegel despre dezvăluirea subiectivităţii carteziene în filosofia transcendentală şi povestirea lui Gilson despre *reductio ad absurdum* a

teoriilor reprezentaţionaliste ale cunoaşterii sunt exemple de naraţiuni interesante care pot fi alcătuite prin ignorarea contextelor mai vaste. Acestea sunt doar două dintre multele moduri plauzibile şi interesante de a observa similarităţile şi diferenţele dintre o duzină de personalităţi remarcabile şi impresionante care se întind de-a lungul a 175 de ani (Descartes, Hobbes, Malebranche, Locke, Condillac, Leibniz, Wolff, Berkeley, Hume şi Kant- plus sau minus câteva nume la discreţia istoricului filosofiei). Dar când încercăm să îl ataşăm pe Hegel însuşi la unul din capetele unei astfel de povestiri, sau pe Bacon şi Ramus la celălalt, lucrurile devin de-a dreptul tendenţioase. Când vrem să-i inserăm pe Platon şi Aristotel, par să existe atât de multe modalităţi de a face acest lucru - în funcţie de care dialog platonic sau tratat aristotelic îl considerăm „fundamental" - încât se proliferează în mod nesăbuit povestiri alternative. Mai mult, Platon şi Aristotel sunt *atât de* mari şi impresionanţi încât a-i descrie în termenii dezvoltaţi în mod iniţial pentru a fi folosiţi în cazul unor oameni ca Hobbes şi Berkeley începe să pară puţin ciudat. Apoi se pune problema dacă să-i tratăm pe Augustin, Toma d'Aquino şi Ockham drept filosofi sau drept teologi - fără să mai menţionăm problemele ridicate de Lao-tsu, Shankara şi alte specimene exotice similare. Pentru a înrăutăţi şi mai tare lucrurile, tot timpul în care istoricii filosofiei se întreabă cum să-i încadreze pe toţi aceşti oameni în vechile rubrici, intelectuali răutăcioşi continuă să născocească noi compoziţii intelectuale, iar istorici îndrăzneţi ai filosofiei continuă să refuze să le numească „filosofii". O dată ce devine necesar să inventăm o povestire care să-i conecteze pe toţi sau pe cei mai mulţi dintre oamenii pe care i-am menţionat cu G. E. Moore, Saul Kripke şi Gilles Deleuze, istoricii filosofiei sunt pe punctul de a ceda.
Ei *ar trebui* să renunţe. Ar trebui să încetăm a mai încerca să scriem cărţi intitulatei *History ofPhilosophy* care încep cu Thales şi se termină cu, să spunem, Wittgenstein. Astfel de cărţi sunt presărate cu scuze teribil de artificiale pentru că nu-i dezbat pe Plotin, Comte sau Kierkeggard, de exemplu. Ei încearcă în mod elegant să găsească câteva „preocupări continue", ce apar la toţi marii filosofi care sunt incluşi. Dar ei sunt jenaţi în repetate rânduri de eşecul chiar şi al celor mai remarcabile şi de neomis personalităţi, în a dezbate unele dintre aceste preocupări şi de acele întinse exerciţii aride în care una sau alta dintre preocupări pare să fi scăpat atenţiei tuturor. (Ei trebuie să se preocupe, de exemplu, de absenţa sau insuficienţa capitolelor intitulate „Epistemologia în secolul al XVI-lea" sau „Filosofia morală în

*** 05 C ££
"55
O 3
03
ru
P* O 5. _ sr«a E
3 9
> o
fa ►ă ii. os c
O
o 2.
Si
o >
CD a ri Bl
o „
05 ™
03
3 Q "• 2. S> 2 n a3 E. § î
03
03>
O.
D.
o
ft O
p« ° *3 *2 3
• S. s g i
B
8
£
tț 05<
o g
6-g
> H
"s o

1

! I? I i

3; t/) E^". CL i-t
o o
05 05
K- E: c n>
3 05 cț o n> ^ț.* g, B -B. O |"
3 ° o"
n . o
o 2
»=> g

si

r/q
a » i»
ST r, 2
3 2.

II Iii

P =-

- g»
03
I—, S"1
3 £
-C/5 <A*
3 s - o
05< ,—.
3 : ■<£_ rf os

3 P C O P" 3 o"
o
3
p» ° ™.

III

§ ii

03
03 05

3' !zr S* <? -
03 57 g 2. & "
3 » c 3 — p
►a *f*" o* ff
3 «3
sr. o
Bl Bl

li

« g;

ti'

S" 3
3
n'

I o

Ti)
3 I

s. s
' CD "O
P. ST <T>
3 C
K e P5 —
S. 3 E
O os 05(£
O 03
5'
2-

c

B»
D-
o
o
03< ▪

i

1-f

s

o
03
» U
& N

f

«3^3 t/3 O _ CD
ff 2. 2 3.
3

i
o
D.
Bi Ei. si- cr
« 3 £= ° 2 3.
FII
C CD O
"2. pi o*
03 ?T .-!
§8§
g 3. s- 3-a
lllill
i
c a PÎ
'B Pi 3
O 'fl5(
X 2, ^ 3"
S » s PJ I
3
O
03
3
i o
3
o Q.
D. o
O
întâmpinăm cu bucurie pe oamenii care, asemeni lui Reichenbach, îl înlătură pe Hegel. Ar trebui să-i încurajăm pe oamenii care sunt tentaţi să-1 elimine pe Aristotel ca un biolog care s-a scăldat în ape prea adânci, sau pe Berkeley ca pe un episcop excentric, sau pe Frege ca pe un logician original cu pretenţii epistemologice nejustificate, sau pe Moore ca pe un amator încântător care n-a înţeles niciodată prea bine ce fac profesioniştii. Ei ar trebui încurajaţi să încerce acest lucru şi să vadă ce gen de povestire istorică pot spune atunci când aceşti oameni sunt omişi şi sunt incluşi în schimb nişte oameni nefamiliari. Numai cu ajutorul unor astfel de modificări experimentale ale canonului poate fi evitată doxografia. Tocmai astfel de modificări sunt făcute posibile de *Geistesgeschichte* şi descurajate de doxografie.

Istoria intelectuală

Până acum am distins patru genuri şi am sugerat ca unul dintre ele să fie tratat cu un anume dispreţ. Cele trei care rămân sunt indispensabile şi nu concurează unele cu altele. Reconstrucţiile raţionale sunt necesare pentru a ne ajuta pe noi, filosofii zilei de azi, să reflectăm la problemele noastre. Reconstrucţiile istorice sunt necesare pentru a ne reaminti că aceste probleme sunt produse istorice, prin demonstrarea faptului că ele au fost invizibile pentru strămoşii noştri. *Geistesgeschichte* este necesară pentru a justifica credinţa noastră că ne aflăm într-o poziţie mai bună decât acei strămoşi, în virtutea faptului că am devenit conştienţi de acele probleme. Orice carte dată de istoria filosofiei va fi, desigur, un amestec al acestor trei genuri. Dar de obicei unul sau altul dintre motive predomină, de vreme ce trebuie îndeplinite trei sarcini diferite. Caracterul distinctiv al acestor sarcini este important şi nu trebuie descompus. Tocmai tensiunea dintre *„whiggery"* ageră a reconstructorilor raţionali şi empatia indirectă şi ironică a contex-tualiştilor - dintre nevoia de a o scoate la capăt cu sarcina la îndemână şi nevoia de a considera totul, inclusiv acea sarcină, ca pe încă unul dintre multele aranjamente contingente - este cea care produce nevoia de *Geistesgeschichte,* de acea auto-justificare pe care acest al treilea gen o oferă. Totuşi, fiecare astfel de justificare garantează apariţia ulterioară a unui nou set de doxografii pline de sine, iar dezgustul faţă de acestea va inspira noi reconstrucţii raţionale, sub egida unor noi problematici filosofice care vor fi apărut între timp. Aceste trei genuri formează astfel un exemplu reuşit de triadă dialectică hegeliană standard.

Aş vrea să folosesc termenul de „istorie intelectuală" pentru a desemna un gen mult mai bogat şi mai difuz - unul care se sustrage acestei triade. în sensul meu, istoria intelectuală constă în descrieri ale ceea ce intelectualii puneau Ia cale într-un anumit moment şi ale interacţiunii lor cu restul societăţii - descrieri care, în cea mai mare

parte, pun între paranteze întrebarea cu privire la ce activităţi erau conduse şi de către care dintre intelectuali. Istoria intelectuală poate ignora anumite probleme care trebuie soluţionate pentru a putea scrie istoria unei discipline - întrebări despre care oameni contează drept oameni de ştiinţă, care drept poeţi, care drept filosofi şi aşa mai departe. Descrierile de genul celor la care mă gândesc eu pot apărea în tratate intitulate cumva de genul *IntellectualLife in Fifteenth-Century Bologna,* dar ele ar putea de asemenea apărea într-un capitol sau paragraf întâmplător al istoriilor politice, sociale, economice, diplomatice sau chiar într-un capitol sau paragraf întâmplător al istoriilor filosofiei (al oricăruia dintre cele patru genuri distinse în acest eseu). Astfel de tratate, capitole şi paragrafe produc, arunci când sunt citite şi examinate cu atenţie de către cineva interesat de o anumită regiune spaţio-temporală, un sens a ceea ce înseamnă a fi intelectual în acea regiune - ce fel de cărţi citea cineva, ce fel de lucruri trebuiau să-1 preocupe, ce alternative de vocabulare, speranţe, prieteni, duşmani şi cariere avea cineva.

Pentru a avea cât de cât o idee despre ce înseamnă a fi o persoană tânără şi curioasă din punct de vedere intelectual într-o astfel de regiune, trebuie să cunoaştem multă istorie socială, politică şi economică, precum şi multă istorie disciplinară. O carte ca cea a lui E.P. Thompson *Making of the English Working Class* ne spune foarte multe despre şansele şi publicul lui Paine şi Cobbett, precum şi despre salariile, condiţiile de viaţă ale minerilor şi ţesătorilor şi despre tacticile politicienilor[126]. O carte ca cea a lui Norman Fiering *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard* ne spune multe despre ce fel de intelectual era posibil să fii la Harvard în acea perioadă[12] . Cartea lui Fiering se îmbină cu pasaje din biografii ale preşedinţilor Harvard-ului şi ale guvernatorilor Massachusetts-ului pentru a oferi o idee despre cum s-au schimbat aceste posibilităţi. Pasaje de Thomson

126 g p Ţ^Qjjjpgo^ *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin Books, 1963).

[127] Norman Fiering *Moral Philosophy at Seventeenth-Century Harvard: A Discipline in Transition* (Chapel HilI: University of North Carolina Press, 1981).

se îmbină cu pasaje din biografiile lui Bentham şi Melbourne pentru a arăta cum s-au schimbat alte posibilităţi. Totalitatea unor astfel de cărţi şi pasaje ajunge în minţile celor care le-au citit de aşa manieră încât produce o idee despre diferenţele dintre opţiunile deschise unui intelectual în diferite momente şi locuri.

Aş vrea să includ sub termenul de „istorie intelectuală" cărţi despre toţi acei oameni extrem de influenţi care nu intră în canonul marilor filosofi trecuţi în nefiinţă, dar care sunt numiţi adesea filosofi fie pentru că au deţinut o funcţie descrisă astfel, fie din lipsa unei idei mai bune - oameni ca Erigen, Bruno, Ramus, Mersenne, Wolff, Diderot, Cousin, Schopenhauer, Hamilton, McCosh, Bergson şi Austin. Dezbaterea acestor „figuri minore" este adesea combinată cu descrieri dense ale aranjamentelor instituţionale şi ale matricilor disciplinare, de vreme ce parte din problema istorică pe care ele o pun este aceea de a explica de ce aceşti filosofi nesemnificativi sau cvasi-filosofi ar fi trebuit să fie luaţi mult mai în serios decât marii filosofi atestaţi ai vremurilor lor. Apoi există cărţile despre gândirea şi influenţa oamenilor care de obicei nu sunt numiţi filosofi dar sunt cel puţin cazuri de frontieră ale speciei. Aceştia sunt de fapt oamenii care au îndeplinit sarcinile pe care filosofii se presupune în mod obişnuit că le îndeplinesc - îndemnând la reformă socială, furnizând noi vocabulare pentru deliberare morală, deviind cursul disciplinelor ştiinţifice şi literare pe noi canale. Printre ei se numără de exemplu, Paracelsus, Montaigne, Grotius, Bayle, Lessing, Paine, Coleridge, Alexander von Humbold, Emerson, T. H. Huxley, Matthew Arnold, Weber, Freud, Franz Boas, Walter Lippmann, D. H. Lawrence şi T. S. Kuhn - fără să-i mai menţionăm pe toţi acei oameni nefamiliari (ca de exemplu autorii tratatelor influente asupra fundamentelor filosofice ale *Polizeiwissenschaft)* care apar în notele de subsol ale cărţilor lui Foucault. Dacă vrem să înţelegem ce presupunea a fi un învăţat în Germania secolului al XVI-lea, sau un gânditor politic în Statele Unite în secolul al XVIII-lea, sau un om de ştiinţă în Franţa sfârşitului de secol XIX, sau un jurnalist în Anglia începutului de secol XX - dacă vrem să ştim cu ce fel de probleme, tentaţii şi dileme se confrunta un tânăr care dorea să devină parte din cultura înaltă a acelor timpuri şi locuri - aceştia sunt oamenii despre care trebuie să ştim. Dacă ştim destule despre destui dintre ei, putem spune o povestire detaliată şi convingătoare despre conversaţia Europei, o povestire care îi poate menţiona doar în treacăt pe Descartes, Hume, Kant şi Hegel.

O dată ce cădem sub nivelul de sărit-din-pisc-în-pisc al *Geistes-geschichte,* la aspectele esenţiale ale istoriei intelectuale, distincţiile dintre filosofii trecuţi în nefiinţă importanţi şi cei nesemnificativi, dintre cazuri de „filosofie" clare şi de frontieră şi dintre filosofie, literatură, politică, religie şi ştiinţă socială, devin de o importanţă din ce în ce mai mică. întrebarea dacă Weber a fost sociolog sau filosof, Arnold critic literar sau filosof, Freud psiholog sau filosof, Lippmann filosof sau jurnalist, asemeni întrebării dacă îl putem include pe Francis Bacon printre filosofi, dacă îl excludem pe RobertFludd,

sunt evident probleme ce trebuie soluţionate mai degrabă după ce am scris istoria noastră intelectuală decât înainte. Vor apărea sau nu afilieri intersante care fac conexiunea dintre aceste cazuri de frontieră şi cazuri mai clare de „filosofie", şi pe baza acestor afilieri ne vor ajusta taxonomiile noastre. Ba mai mult, noi cazuri paradigmatice de filosofie produc noi puncte terminus pentru astfel de afilieri. Descrieri noi ale istoriei intelectuale interacţionează cu dezvoltările contemporane pentru a reajusta permanent lista „filosofilor", iar în cele din urmă aceste reajustări vor da naştere unor noi canoane ale marilor filosofi trecuţi în nefiinţă. Asemeni istoriei oricărui alt lucru, istoria filosofiei este scrisă de către învingători. învingătorii ajung să-şi. aleagă strămoşii, în sensul că ei decid pe care dintre strămoşii lor mult prea diferiţi să-i menţioneze, despre care să scrie biografii şi să-i laude descendenţilor lor.

Atâta timp cât „filosofia" are o întrebuinţare onorifică va avea importanţă care personalităţi contează drept „filosofi". Prin urmare, dacă lucrurile merg bine, ne putem aştepta la revizuiri permanente ale canonului filosofic în vederea alinierii lui Ia nevoile prezente ale culturii înalte. Dacă ele merg rău, ne putem aştepta la perpetuarea cu obstinenţă a unui canon - unul care va arăta mai bizar şi mai artificial pe măsura trecerii deceniilor. Potrivit imaginii pe care vreau să o prezint, istoria intelectuală este materia brută pentru istoriografia filosofiei - sau, pentru a varia metafora, solul din care cresc istoriile filosofiei. Triada hegeliană pe care am schiţat-o devine posibilă numai o dată ce am formulat, cu privirea îndreptată atât spre nevoile contemporane cât şi spre scrierile recente ale istoricilor intelectuali revizionişti, un canon filosofic. Pe de altă parte, doxografia, în calitate de gen care pretinde să găsească o dâră continuă de minereu filosofic ce parcurge toate bucăţile de spaţiu şi timp descrise de istoricii intelectuali, este relativ independentă de dezvoltările curente din istoria intelectuală. Rădăcinile sale sunt în trecut - în combinaţia uitată dintre

nevoile culturale depăşite şi istoria intelectuală învechită care au produs canonul pe care ea îl păstrează cu sfinţenie.

Totuşi, acest rol de inspiraţie pentru reformularea canoanelor (filosofice şi de altă natură) nu este unica întrebuinţare pentru istoria intelectuală. O alta este aceea de a juca acelaşi rol dialectic cu privire Ia *Geistesgeschichte* pe care îl joacă reconstrucţia istorică cu privire la reconstrucţia raţională. Am spus că reconstrucţiile istorice ne amintesc de toate acele mici controverse bizare care i-au preocupat pe filosofii de renume, cele care le-au distras atenţia de la problemele „reale" şi „durabile" asupra cărora noi, modernii, am reuşit să ne concentrăm mai clar atenţia. Şi reamintindu-ne astfel, ele determină un scepticism sănătos în ceea ce priveşte dacă suntem chiar aşa de clari şi dacă problemele noastre sunt chiar aşa de reale. în mod analog, Ong despre Ramus, Yates despre Lull, Fiering despre Mather, Wartofsky despre Feuerbach şi aşa mai departe, ne reamintesc că marii filosofi trecuţi în nefiinţă pe care noi ne petrecem timpul reconstruindu-i au fost mai puţini influenţi - mai puţin esenţiali pentru conversaţia propriei lor generaţii şi a câtorva generaţii următoare -decât mulţi oameni la care nu ne-am gândit niciodată. Ele ne fac de asemenea să-i considerăm pe oamenii din canonul nostru curent mai puţin originali, mai puţin deosebiţi decât ni s-au părut înainte. Ei ajung să pară mai degrabă nişte specimene care reiterează un gen dispărut decât nişte culmi de munte. Deci istoria intelectuală se trudeşte să menţină onestă *Geistesgeschichte,* aşa cum reconstrucţia istorică operează pentru a menţine oneste reconstrucţiile raţionale.

Onestitatea constă aici în a păstra în minte posibilitatea ca conversaţia noastră auto-justificatoare să fie mai degrabă cu creaturi ale propriei noastre fantezii decât cu personaje istorice, fie ele chiar personaje istorice reeducate în mod ideal. O astfel de posibilitate trebuie să fie recunoscută de cei care încep să scrie *Geistesgeschichte* deoarece ei trebuie să se preocupe de problema dacă titlurile propriilor lor capitole au fost influenţate prea mult de către cele ale doxografiilor. în special, când un profesor de filosofie începe un astfel de proiect auto-justificator, el face acest lucru abia după decenii în care a oferit cursuri despre diverşi mari filosofi trecuţi în nefiinţă-cei ale căror nume apar în programa analitică a examinărilor la care urmează să fie supuşi studenţii săi, o programă analitică pe care mai mult ca sigur a moştenit-o şi nu a compus-o. Este firesc pentru el să scrie *Geistesgeschichte* înşiruind multe dintre acele notiţe, sărind astfel printre aceleaşi piscuri vechi, trecând în tăcere peste terenurile

filosofice plate ale secolelor al III-lea şi al XV-lea, de exemplu. Un astfel de lucru duce spre cazuri extreme, ca încercarea lui Heidegger de a scrie „istoria Fiinţei" comentând asupra textelor menţionate în examenele de doctorat în filosofie, din cadrul universităţilor germane ale începutului acestui secol.

După ce ne-am lăsat entuziasmaţi de drama pe care Heidegger o pune în scenă, am putea începe să considerăm suspect faptul că Fiinţa s-a împotmolit atât de aproape de programa analitică. Adepţii lui Heidegger au schimbat programa analitică astfel încât totul să ducă spre Nietzsche şi Heidegger, întocmai cum cei ai lui Russell au schimbat programa analitică astfel încât să o facă să ducă spre Frege şi Russell. *Geistesgeschichte* poate schimba canoane într-un mod în care doxografia nu poate. Dar o astfel de revizuire parţială a canonului subliniază faptul că Nietzsche li se poate părea foarte important numai celor extrem de impresionaţi de etica kantiană, întocmai cum Frege li poate părea foarte important numai celor extrem de impresionaţi de epistemologia kantiană. Ea ne lasă încă uluiţi de întrebarea cum a ajuns în primul rând Kant să fie atât de important. Noi tindem să le explicăm studenţilor noştri că propria lor gândire filosofică trebuie să treacă prin Kant şi nu să-1 ocolească, însă nu e foarte clar dacă vrem să spunem altceva decât simplul fapt că nu vor înţelege propriile noastre cărţi dacă nu le-au citit pe ale lui Kant. Când evităm canonul filosofic în maniera făcută posibilă prin citirea povestirilor detaliate şi intim legate unele de altele, care se găsesc în istoria intelectuală, ne putem întreba dacă este chiar atât de important pentru studenţi să înţeleagă ceea ce facem noi, filosofii contemporani. Acesta este genul de îndoială de sine sinceră care le oferă oamenilor motivul şi curajul să scrie o *Geistesgeschichte radical* nouă - genul exemplificat de *Ordinea lucrurilor* a lui Foucault, cu faimoasa sa referire la „personalitatea pe care o numim Hume".

Foucauldienii ar putea obiecta la descrierea mea a acestei cărţi ca *Geistesgeschichte,* dar pentru argumentul meu este important să o grupez cu istoria lui Hegel şi cu cea a lui Blumenberg, de exemplu. Cu toată insistenţa lui Foucault asupra materialităţii şi contingenţei şi cu toată opoziţia lui conştientă faţă de caracterul *geistlich* şi dialectic al povestirii lui Hegel, există numeroase asemănări între acea povestire şi propria lui povestire. Ambele ne ajută să răspundem la întrebarea pe care doxografia o evită: în ce fel suntem într-o situaţie mai bună şi în ce fel mai rea decât unul sau altul dintre seturile de predecesori? Ambii ne repartizează un loc într-o epopee, epopeea

J

Europei moderne, deşi în cazul lui Foucault aceasta este o epopee peste care nu prezidează nici o *Geschick.* Povestirea lui Foucault asemeni celei a lui Hegel este o povestire cu o morală; e adevărat că atât Foucault cât şi cititorii lui întâmpină dificultăţi în a formula acea morală, dar ar trebui să ne amintim că acelaşi lucru e valabil şi în cazul lui Hegel şi al cititorilor lui. Foucault face conexiunea dintre „personalitatea pe care o numim Hume" şi ceea ce doctorii şi poliţia puneau la cale în acel moment, întocmai cum Hegel a făcut conexiunea dintre diferiţi filosofi şi ceea ce făceau preoţii şi tiranii vremurilor lor. Subsumarea de către Hegel a materialului în spiritual se străduie să realizeze aceeaşi sarcină ca şi descrierea lui Foucault a adevărului prin prisma puterii. Ambii încearcă să ne convingă pe noi, intelectualii, de ceva ce avem nevoie cu disperare să credem - că cultura înaltă a unei anumite perioade nu este doar ceva de suprafaţă, ci este mai degrabă o expresie a ceva care pătrunde în profunzime.

Insist asupra acestei chestiuni deoarece exemplul lui Foucault, considerat împreună cu bănuiala pe care am exprimat-o despre filo-sofie ca gen natural şi despre modelul luării caimacului al relaţiei dintre istoria intelectuală şi istoria filosofiei, ne-ar putea determina să sugerăm că dacă doxografia se duce de râpă arunci ar trebui să ia cu ea *Geistesgeschichte.* Mulţi admiratori ai lui Foucault sunt înclinaţi să creadă că nu mai avem nevoie de descrieri ale modului în care *die Gipfel sehen einander.* într-adevăr, am putea fi tentaţi să mergem mai departe şi să sugerăm că „istoriografia filosofiei" este ea însăşi o noţiune care a supravieţuit mai mult decât utilitatea sa - deoarece, în linii mari, întrebuinţarea onorifică a „filosofiei" a supravieţuit mai mult decât propria sa utilitate. Nu e desul oare să avem acel gen de istorie intelectuală complicată, densă care e precaută în privinţa canoanelor (filosofice, literare, ştiinţifice sau de altă natură)? Este oare nevoie de o istorie a ceva special numit „filosofie" mai mult decât este nevoie de continuarea unei discipline cunoscute sub acest nume? Dacă credem realmente că nu există nici un Dumnezeu, nici o esenţă reală, sau nici un alt surogat pentru oricare din cele două, dacă îl urmăm pe Foucault în a fi materialişti şi nominalişti în mod consecvent nu vom vrea oare să agităm astfel lucrurile încât să nu existe nici o modalitate de a distinge caimacul de lapte, conceptualul şi filosoficul de empric şi istoric?[128]

[128] O expresie a acestei linii sceptice de gândire este polemica lui Jonathan Ree împotriva rolului „ideii de Istorie a Filosofiei" în a prezenta „filosofia ca pe
214
Ca un bun materialist şi nominalist, e evident că eu privesc cu simpatie această linie de gândire. Dar ca un amator de *Geistesgeschichte* vreau să-i rezist. Sunt complet în favoarea debarasării de canoanele care au devenit bizare, dar nu cred că ne putem descurca fără canoane. Asta pentru că nu ne putem descurca fără eroi. Avem nevoie de piscuri de munte spre care să ne ridicăm privirea. Trebuie să ne spunem povestiri detaliate despre cei trecuţi în nefiinţă importanţi pentru a concretiza speranţele noastre de a-i depăşi. Noi avem de asemenea nevoie de ideea că există un astfel de lucru precum „filosofia" în sens onorific - ideea că există, numai să avem inteligenţa să le punem, anumite întrebări pe care toată lumea ar fi trebuit să le pună întotdeauna. Nu putem renunţa la această idee fără a renunţa la ideea că intelectualii epocilor anterioare ale istoriei europene formează o comunitate, o comunitate al cărui membru e bine să fii. Dacă e să persistăm în această imagine a noastră, atunci va trebui să avem atât conversaţii imaginare cu cei trecuţi în nefiinţă, cât şi convingerea că am văzut mai departe decât ei. Aceasta înseamnă că avem nevoie de *Geistesgeschichte,* conversaţii auto-justificatoare. Alternativa este încercarea pe care Foucault a sugerat-o odinioară, dar la care sper că a renunţat- încercarea de a nu avea nici un chip, de a transcende comunitatea intelectualilor europeni prin simularea unei anonimităţi lipsite de context, asemeni acelor personaje ale lui Becketcare au renunţat la auto-justificare, schimb conversaţional reciproc şi speranţă. Dacă vrem să facem o astfel de încercare atunci desigur *Geistesgeschichte* -chiar şi genul de *entzauberte Geistesgeschichte* nominalist, materialist pe care eu i-1 atribui lui Foucault - este unul dintre primele lucruri de care trebuie să scăpăm. Eu am scris pornind de la presupunerea că nu vrem să facem această încercare, ci că vrem mai degrabă să facem mai bogată şi mai completă conversaţia noastră cu cei trecuţi în nefiinţă. Potrivit acestei presupuneri, lucrul de care avem nevoie este să vedem istoria filosofiei drept povestirea oamenilor care au făcut încercări splendide dar în mare măsură nereuşite de a pune întrebările pe care trebuie să le punem. Aceştia vor fi oamenii care sunt candidaţi

un sector etern, sieşi suficient al producţiei intelectuale" şi ca având o „istorie proprie mergând înapoi prin secole asemeni unui tunel" („Philosophy and the History of Philosophy", 32). Sunt complet de acord cu Ree, dar cred că se poate evita acest mit şi continua în acelaşi timp cele trei genuri pe care le-am lăudat, folosind pur şi simplu *în mod conştient* termenul „filosofie" ca pe un termen mai degrabă onorific decât descriptiv.
215
la un canon - o listă de autori pe care am fi sfătuiţi să îi citim înainte de a încerca să ne dăm seama care sunt întrebările filosofice, în sensul onorific al „filosofiei". Evident, orice candidat dat poate să împărtăşească sau nu preocupările unuia sau altuia dintre grupurile filosofilor contemporani. Nu vom fi în poziţia să ştim dacă aceasta e vina noastră sau vina grupului în discuţie până când nu i-am citit pe toţi ceilalţi candidaţi şi nu ne-am stabilit propriul canon - până când nu ne-am spus propria *Geistesgeschichte.* Cu cât putem obţine mai multă istorie intelectuală, de genul celei care nu se preocupă cu privire la care întrebări sunt filosofice şi cine contează drept filosof, cu atât sunt mai bune şansele noastre de a avea o listă adecvat de corespunzătoare de candidaţi la un canon. Cu cât sunt mai variate canoanele pe care le adoptăm - cu cât avem la îndemână un *Geistesgeschichten* mai competitiv - cu atât este mai mare probabilitatea de a reconstrui, mai întâi raţional şi apoi istoric, gânditori interesanţi. Pe măsură ce această competiţie devine mai intensă, tendinţa de a scrie doxografii va fi mai puţin puternică, iar acest lucru va fi întru totul spre mai bine. E imposibil să se soluţioneze vreodată competiţia, însă atâta timp cât ea va continua noi nu ne vom pierde acel sentiment de comunitate pe care numai conversaţiile pasionate îl fac posibil.

Habermas, Derrida şi funcţiile filosofiei

Eu îl consider pe Jacques Derrida drept cel mai intrigant şi ingenios dintre filosofii contemporani, iar pe Jiirgen Habermas drept cel mai folositor din punct de vedere social - cel care face cel mai mult pentru politica social democrată. Admirându-i astfel pe ambii, aş vrea să înlătur unele diferenţe dintre ei. In acest eseu vreau să examinez criticile lui Habermas la adresa lui Derrida din cartea *sa Discursul filosofic al modernităţii*[129] şi apoi să trec la o dezbatere a încercării lui Habermas de a pune filosofia în slujba emancipării umane. Strategia mea va fi aceea de a susţine că Derrida şi Habermas mai degrabă se completează reciproc decât se opun unul altuia.

In *Contingenţă, ironie şi solidaritate* am arătat cum cărţile lui Derrida sunt exact lucrul de care avem nevoie dacă am fost impresionaţi şi împovăraţi de Heidegger - dacă simţim puterea limbajului heideggerian dar vrem să evităm să ne descriem în termenii lui[13] . Un

[129] Jiirgen Habermas, *Discursul filosofic al modernităţii,* Ed. AII Educaţional, Bucureşti, 2000, trad. Gilbert V. Lepădata (MV), Ionel Zamfir (V-VIII), Marius Stan (IX-XII).

[130] Acest eseu este o reprelucrare a materialului pe care intenţionasem să-1 includ în *Contingenţă, ironie şi solidaritate* (Ed. AU, Bucureşti, 1998, trad. Corina Sorana Ştefanof) dar care a fost omis din versiunea finală din motive organizatorice. Prin urmare, el conţine uneori porţiuni din jargonul pe care l-am dezvoltat în acea carte - de exemplu, o opoziţie între „ironist" şi

„metafizician". Am definit acei termeni în paginile 133-36. în linii mari, ironistul este un nominalist şi istorist care se străduie să păstreze sentimentul că vocabularul deliberării morale pe care el îl foloseşte este un produs al istoriei şi întâmplării. - al faptului că a fost născut într-un anumit moment şi într-un anumit loc. Din contră, metafizicianul crede că există un singur vocabular corect de deliberare morală, unul aflat în legătură cu realitatea (şi, în particular, cu umanitatea noastră fundamentală). Eroul cărţii mele este „ironistul liberal" - cineva devotat dreptăţii sociale, care cu toate acestea consideră că propriul său devotament faţă de această

text ca „Envois" (secţiunea iniţială a cărţii lui Derrida *The Postcard)* este o descriere edificatoare a modului în care un cititor de-al lui Heidegger s-a luptat cu un bunic arogant şi a câştigat. Pe de altă parte, *Discursul filosofic* al lui Habermas este întocmai lucrul de care avem nevoie dacă îi considerăm pe Heidegger şi pe Derrida la fel de inutili. Habermas ne ajută să ne simţim îndreptăţiţi să operăm o circumvenţie a genului de teoretizare ironistă Nietzsche-Heidegger-Derrida, să îl ocolim mai degrabă decât să-1 parcurgem. Dacă rămânem neimpresionaţi de litaniile lui Heidegger şi de fanteziile lui Derrida, Habermas ne oferă motive adecvate pentru a spune că, cel puţin în scopul de a face bine public, îi putem *ignora* pe ambii.

Habennas consideră că Heidegger şi Derrida aparţin tradiţiei pe care el o numeşte „filosofia subiectivităţii", a cărei origine o stabileşte la Kant şi Hegel. Dacă ar fi să folosesc propriul meu jargon, ar trebui să descriu această tradiţie ca pe încă una dintre încercările metafizice eronate de a combina publicul cu privatul. Ea este o încercare de a sintetiza activităţi care ar fi mai bine să fie păstrate distincte - pe de-o parte, efortul unui gânditor individual de a se elibera de predecesorii săi, iar pe de altă parte, întreprinderea politică colectivă de a spori libertatea şi egalitatea. „Egoismul" remarcat de către Santayana, în filosofia germană de la Fichte încoace, a fost în mod tipic combinat până la Nietzsche cu un efort de a obţine o mai mare dreptate socială.

Dar, aşa cum bine spune Habermas, „Odată cu Nietzsche, critica modernităţii renunţă pentru prima oară la păstrarea conţinutului ei emancipator"[131]. De la Nietzsche încoace, filosofia subiectivităţii a fost preluată de către ironişti - de către oameni care sunt interesaţi mai degrabă de propria lor autonomie şi individualitate decât de utilitatea lor socială şi ale căror digresiuni în politică sunt consecinţe minore ale motivelor lor principale. Ceea ce eu numesc „teoretizare ironistă" - teoretizare care subliniază propria sa contingenţă - a rămas în subtext la Hegel (ieşind la iveală doar în momente întâmplătoare, cum ar fi în finalul introducerii la *Filosofia dreptului,* iar apoi dispă-

cauză este pur şi simplu contingent. îl dezbat pe Habennas în paginile 119-129 drept un „liberal care nu e dispus să fie ironist". Dezbat „Envois" a lui Derrida în capitolul 6. Miezul cărţii mele este o distincţie între preocupări private, în sensul de proiecte idiosincratice de auto-depăşire şi preocupări publice, cele care au de-a face cu suferinţa alto.r fiinţe umane. Subliniez că această distincţie *nu* este cea pe care au identificat-o unii cititori (în special unii critici feminişti cum ar fi Nancy Frazer): distincţia dintre căminul domestic şi forumul public, dintre *oikos* şi *polis,* [131] *Habennas, Discursul filosofic,* 103.

rând din câmpul vizual). Dar după Nietzsche acest gen de teoretizare a început să înlăture cu forţa alte genuri.

Habermas crede că filosofia subiectivităţii a fost un început fals şi că inutilitatea sa politică a devenit din ce în ce mai evidentă în secolul nostru, pe măsură ce i-am privit pe filosofi concetrându-se din ce în ce mai mult asupra Jocului de a se învinge reciproc" unii pe alţii. Cum teoretizarea ironistă a înlăturat preocuparea pentru solidaritatea umană, preocuparea pentru emanciparea filosofului individual de predecesorii săi a luat locul preocupării pentru emanciparea celor oprimaţi. Deci Habermas vrea să înlocuiască această tradiţie cu ceva care să aibă o mai mare utilitate socială: ceea ce el numeşte o „filosofie a intersubiectivităţii". Acest gen de filosofic va păstra ceea ce este încă utilizabil din raţionalismul illuminist, ignorând în acelaşi timp atât încercările metafizice de a „întemeia" acest raţionalism în „natura subiectului", cât şi încercările ironiste de a îl „submina". Această filosofie a intersubiectivităţii se învârte în jurul unei practici caracteristice societăţilor liberale - tratând drept adevărat orice lucru asupra căruia se poate cădea de acord pe parcursul unei dezbateri libere şi înlăturând întrebarea dacă există vreun obiect metafizic căruia rezultatul unei astfel de dezbateri ar putea sau nu să-i corespundă. O asemenea filosofie politizează epistemologia, în sensul că în concepţia ei ceea ce e relevant pentru căutarea adevărului sunt mai degrabă condiţiile sociale (şi în special politice) în care este desfăşurată căutarea, decât natura interioară profundă a subiecţilor care efectuează căutarea. Habermas spune că el

concepe înţelegerea intersubiectivă drept telos-ul inerent comunicării verbale cotidiane, iar logocentrismul gândirii occidentale -acutizat în filosofia conştiinţei - ca pe o *reducere* şi *distorsionare* sistematică a unui potenţial mereu eficace, dar epuizat selectiv în

praxisul cotidian .

Cu alte cuvinte, eroarea a ceea ce Heidegger numeşte „metafizică", iar Derrida „logocentrism" este că acesta a sperat să realizeze prin

[132] Ibid., 295. Datorită faptului că există unele diferenţe între varianta engleză şi cea românească a traducerii cărţii lui Habennas, care ar putea afecta înţelegerea textului rortyan, voi oferi propria mea traducere a citatului din engleză: „concepe înţelegerea intersubiectivă drept telos-ul inerent comunicării în limbajul uzual, iar logocentrismul gândirii occidentale acutizat de filosofia conştiinţei, **drept o *reducere*** şi *distorsionare* sistematică a unui potenţial mereu operativ în practica comunicativă a vieţii cotidiene, dar numai selectiv exploatat". Jiirgen Habermas, *The Philoso-phical Discourse oj'Modernity,* trad. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), p. 311. (Nota traducătorului)

21')

reflecţie - privind înăuntru - ceea ce poate fi realizat numai extinzând domeniul şi numărul membrilor unei conversaţii. Ea a făcut săpături în intimitatea „subiectului" în loc să acţioneze public. Dacă vom acţiona public, vom identifica raţionalul cu procedurile, iar adevărul cu rezultatele, „comunicării nedistorsionate" - genul de comunicare caracteristic unei societăţi democratice ideale. Ceea ce stă în calea unei astfel de comunicări nu are prea multe de a face cu „logocen-trismul", ci totul de a face cu politica practică. Tot ceea ce poate face filosoful, în calitatea sa profesională, pentru dreptatea socială, este să indice obstacole prezente în calea „comunicării nedistorsionate". Printre aceste obstacole nu se numără problemele ezoterice dezbătute de Heidegger şi Derrida (ca de exemplu, confundarea Fiinţei cu cele mai generale trăsături ale fiinţării, presupusul primat al vorbirii asupra scrisului). Printre ele se numără mai degrabă lucruri precum controlul revistelor de circulaţie în masă de către oameni care vor să-şi protejeze propria bogăţie şi putere în detrimentul celor săraci şi slabi. Habermas are cu siguranţă dreptate că în cazul în care căutăm ajutor pentru realizarea idealurilor democraţiilor liberale în textele identificate de obicei drept „filosofice", putem pur şi simplu să *trecem peste* Niezsche, Heidegger şi Derrida şi (cea mai mare parte din) Foucault[133]. Dar cred că el merge un pas prea departe atunci când spune că:

O soluţie mai solidă se conturează dacă lăsăm deoparte presupoziţia întrucâtva sentimentală a lipsei metafizice de adăpost şi dacă înţelegem acest du-te-vino febril între perspective transcendentale şi empirice, între autoreflecţia radicală şi un imemorial ce

[133] Foucault este persoana din această listă despre care am putea crede că a inversat înclinaţia lui Nietzsche de a dezangaja filosofia din proiecte de emancipare umană. Foucault a spus cu siguranţă multe lucruri utile despre instituţiile contemporane, dar sunt de acord cu critica lui Habermas la adresa Iui Foucault din capitolele 9 şi 10 ale *Discursului filosofic al modernităţii* şi, în particular, cu afirmaţia sa că noţiunea lui Foucault de emancipare stârneşte o opoziţie între „putere" şi „cunoaşterea implicită a oamenilor" asupra căreia este exercitată puterea - o opoziţie la care, dată fiind concepţia sa despre conexiunea dintre adevăr şi putere, Foucault nu este îndreptăţit. Unii cititori ai lui Derrida, cum ar fi Richard Bernstein, au încercat să atribuie operei sale motive egalitare, etico-po-litice; e evident că Derrida însuşi crede că deconstrucţia are o oarecare relevanţă politică. Am îndoieli cu privire la astfel de pretenţii, dar nu voi încerca să dovedesc această chestiune aici. încercarea lui Derrida de a face deconstrucţia relevantă pentru politică este criticată cu dibăcie de către Thomas McCarthy în „On the Margins of Politics", *Journal ofPhilosophy* 86 (1989), 645-8.

220

nu se lasă recuperat relfexiv, între productivitatea unei specii care se produce pe sine şi un originar ce precede orice producere -aşadar dacă înţelegem acest puzzle al acelor dedublări ca pe ceea ce este: un simptom al epuizării. Epuizată este paradigma filosofiei conştiinţei. Dacă lucrurile stau astfel, simptomele epuizării trebuie cu certitudine să dispară în cursul trecerii la paradigma înţelegerii

[134]

Habermas are cu siguranţă dreptate să afirme că încercarea iro-niştilor de a obţine o ironie şi mai profundă şi o sublimitate şi mai inefabilă are puţină utilitate publică directă. Dar eu nu cred că acest lucru demonstrează că „paradigma filosofiei conştiinţei este un simptom al epuizării". Ceea ce el consideră simptome ale epuizării, eu consider simptome ale vitalităţii. Aceasta pentru că eu îi interpretez pe oameni ca Heidegger şi Nietzsche drept *filosofi privaţi* buni, iar el îi interpretează drept filosofi *publici* răi.

In *Contingenţă, ironie şi solidaritate* susţin că singura relevanţă a lui Heidegger şi Derrida pentru căutarea dreptăţii sociale este că, asemeni poeţilor romantici dinaintea lor, ei fac mai viu şi mai concret sentimentul nostru despre cum ar putea fi viaţa umană într-o utopie democratică - o utopie în care căutarea autonomiei este cât se poate de puţin împiedicată de instituţiile sociale. Ei fac puţin pentru a justifica alegerea unei astfel de utopii sau pentru a-i grăbi sosirea. Dar arată cum crearea unor noi discursuri poate lărgi câmpul posibilităţii. Ei ne ajută astfel să ne eliberăm de imaginea care a dat naştere filosofiei subiectivităţii în primul rând - imaginea pe care o are metafizicianul despre ceva profund în interiorul nostru, în centrul fiecărui eu uman, nedeterminat şi imposibil de atins prin procesele de aculturaţie condiţionate istoric, ceva care privilegiază un vocabular de deliberare morală în **raport** cu toate celelalte.

Datorită faptului că Habermas îi interpretează pe aceşti scriitori drept filosofi publici fără succes -

filosofi care visează încă la „reasigurarea de sine a modernităţii", la a oferi epocii moderne ceva care să înlocuiască religia - el face o mutare pe care eu nu vreau să o fac. El solicită ca scriitori precum Heidegger şi Derrida să-şi justifice public propriile practici - să ofere o dare de seamă demonstrabilă intersubiectiv despre ceea ce ei fac. El vrea să-i trateze ca şi cum aceştia ar pretinde ceea ce el numeşte „validitate universală", pe când eu consider problema validităţii universale drept irelevantă pentru

[134] Habermas, *Discursul filosofic,* 282-283.

practicile lor[135]. în timp ce eu vreau să văd linia de gândire care se întinde de la Nietzsche la Heidegger, la Derrida ca (chiar dacă aceasta n-a fost intenţia acestor scriitori înşişi) deschizând noi posibilităţi private, posibilităţi relevante doar incidental şi contingent pentru speranţa socială liberală, Habermas vede această linie de gândire ca pe un pericol public, ca pe o ameninţare la adresa societăţii democratice. Când îl dezbate pe Heidegger, el pune în prim plan diagnosticul lui Heidegger cu privire la starea lumii moderne - cruciada sa împotriva tehnologiei, gigantismului şi americanismului. Eu aş trata această cruciadă ca pe un epifenomen. Când îl dezbate pe Derrida, el insistă ca Derrida să nu se limiteze la a *expune* un nou tip de scriitură, ci să justifice prin argument faptul că scrie în acel mod. Derrida, spune el,

nu poate atinge ţelul lui Heidegger de a distruge din interior formele de gândire metafizice decât cu ajutorul procedeului său esenţialmente retoric, numai dacă textul filosofic este *cu adevărat* un text literar - dacă se poate *arăta* că diferenţa de gen dintre

filosofie şi literatură se dizolvă la o privire mai atentă

- [136]

[135] Habermas spune că „momentul transcendent al validităţii *universale* dezintegrează orice provincialism; momentul obligativităţii aici şi acum al pretenţiilor de validitate acceptate face din ele suportul unui praxis cotidian *legat de context"* (ibid., 304). însă nici un context provincial nu se va dezintegra înainte ca cineva să fi recontextualizat practica cotidiană actuală, imaginând noi cuvinte în care să exprime posibilităţi alternative. Recontextualizarea revoluţionară este lucrul la care sunt buni atât poeţii cât şi teoreticienii ironişti (asemeni lui Heidegger şi Derrida). Uneori Habermas vorbeşte de parcă ar fi adoptat presupunerea metafizicianului că toţi candidaţii alternativi la credinţe şi dorinţe sunt deja disponibili şi că singura problemă e să ne asigurăm că se lămuresc de la sine. Acest gen de presupunere este sugerat, de exemplu, în dezbaterea sa a cărţii lui Schiller *Aeslhetic Education ofMan;* el consideră că Schiller tratează „arta ca o formă de comunicare" (ibid., 59) şi că răspândeşte germenele ideii weberiene de "legislaţie proprie a sferelor valorice culturale ale ştiinţei, moralei şi artei" (63). Romantismul pare să-i pricinuiască lui Habermas nervozitate. El nu dezbate exaltarea de către Schiller a ‚jocului" şi nici nu este dispus să-1 urmeze pe Shelley (aşa cum a făcut Dewey) în a-i considera pe poeţi legislatori nerecunoscuţi. Totuşi, cred că s-ar putea ca el să fie de acord cu mine că tot ceea ce pot face instituţiile sociale este să ne ofere libertate de discuţie: mai avem încă nevoie de imaginaţia poetică, mai avem încă nevoie de recontextualizatori revoluţionari care să ne ofere noi alternative pe care să le dezbatem. Căci, remarcă el „limbajele speciale ale ştiinţei şi tehnicii, dreptului şi moralei, economiei, politicii etc... trăiesc din forţa de luminare a expresiilor metaforice" (204).

[136] Ibid., 187.

în cele ce urmează mă voi limita la această ultimă afirmaţie[137]. Examinarea ei îmi va permite, sper, să clarific propria mea idee despre funcţiile distincte îndeplinite de către tipul de filosofie publică a lui Habermas şi de către tipul de filosofie privată a lui Derrida.

Habermas spune că „Derrida nu face parte dintre filosofii care iubesc argumentarea"[138]. Prin urmare, el caută la admiratorii lui Derrida din Statele Unite argumentele de care crede că are nevoie Derrida. El găseşte ceea ce vrea în afirmaţia lui Jonathan Culler:

Dacă limbajul serios este un caz special al celui non-serios, dacă adevărurile sunt ficţiuni a căror ficţionalitate a fost uitată, atunci literatura nu este un exemplu deviant, parazitar de limbaj. Dimpotrivă, alte discursuri pot fi considerate drept cazuri ale unei literaturi generalizate, sau arhi-literaturi[139].

Lăsând la o parte pentru moment întrebarea dacă trebuie să propunem o astfel de teză amplă, cu iz metafizic pentru a apăra practica lui Derrida[140], haideţi să vedem ce spune Habermas ca replică la afirmaţia lui Culler.

Pe parcursul unui argument complicat, pe care nu voi încerca să-1 rezum, el punctează două lucruri principale. Primul este că se poate distinge între utilizarea „obişnuită" şi „parazitară" a limbajului, distingând între limbajul care operează sub constrângerea de a fi „criticabil în funcţie de pretenţii de valabilitate" şi limbajul care este liber de

Aceasta înseamnă că nu voi intra în problema interesantă, dar vastă şi încurcată, mult dezbătută încă de pe vremea lucrării *Knowledge and Human Interests,* a rolurilor respective ale „transcendentalismului" universalist anistorist şi a sfătoşeniei pragmatice din gândirea lui Habermas. Dezbaterea acestui subiect adecvat ar implica să intrăm în întrebarea suplimentară dacă Habermas vrea o teorie a raţionalităţii care să „întemeieze" instituţiile democratice pe un fundament anistoric, sau doar una care să rezume tendinţele acelor instituţii - dacă filosofia lui Habermas este sau nu, asemeni celei a lui Rawls, istoristă în mod explicit. Am discutat pe scurt această întrebare în „Habermas şi Lyotard despre postmodernitate" (în *Pragmatism şi filosofie post-nietzscheană* [Ed. Univers, Bucureşti, 2002, trad. Mihaela Căbulea], 257-276 şi într-o recenzie la *Discursul Filosofic (London Review ofBooks,* 3 septembrie, 1987).

[l3]* Habermas, *Discursul filosofic,* 190.

Jonathan Culler, *On Deconstntction* (Ithaca, N.Y.: Corneli University Press, 1982), 181, citat de Habermas, *Discursul filosofic,* 193. în ediţia românească citatul din Culler este lăsat în limba engleză şi se află la p. 190. (Nota traducătorului)

[140] Susţin în diferite eseuri incluse în Partea a Ii-a a cărţii mele *Pragmatism şi filosofie post-nietzscheană,* că nu există nici o astfel de nevoie.

această constrângere[141]. Al doilea punct, care îl consolidează şi clarifică pe primul, este că există o distincţie între funcţia limbajului de „dezvăluire a lumii" şi cea de „soluţionare de probleme" a limbajului. Habemias crede că Derrida neagă existenţa atât a unui „domeniu independent structurat al practicii comunicative cotidiene", cât şi a unui „domeniu autonom al ficţiunii". El spune:

Deoarece Derrida le neagă pe amândouă el poate analiza orice discurs după modelul limbajului poetic, ca şi cum limba ar fi în genere determinată prin utilizarea poetică, specializată pe deschiderea lumii. Din această perspectivă limba ca atare converge cu literatura sau chiar cu „scriitura". *Estetizarea limbii, plătită prin dubla negare a specificului vorbirii normale şi poetice,* explică şi insensibilitatea lui Derrida faţă de polaritatea plină de tensiune între funcţia poetică deschizătoare[142] de lume a limbii şi funcţiile [sale] prozaice, intramundane.... Un contextualism estetic îl face pe Derrida orb la faptul că praxisul comunicaţie cotidian trebuie să creeze, datorită idealizărilor conţinute în acţiunea comunicativă, posibilitatea proceselor de învăţare în lume, în care trebuie să se *confirme* la rândul ei forţa deschizătoare de lume a limbajului interpretativ... El face să dispară în spatele capacităţii generatoare de lume a limbii capacitatea de a rezolva probleme[14] .

Potrivit interpretării mele a lui Derrida, el nu „neagă" existenţa nici unuia dintre lucrurile de care Habermas îl acuză că este orb. El ştie foarte bine că există practici comunicative pentru care argumentarea cu ajutorul unor reguli standard este esenţială şi că acestea sunt indispensabile pentru scopurile publice. El nu trebuie să spună împreună cu Culler că „seriosul este un caz special al non-seriosului", deşi el şi Habermas ar trebui să poată fi de acord că „alte discursuri

[141] Habermas, *Discursul filosofic,* 195. Habermas sprijină această distincţie spunând „Mai degrabă jocurile de limbaj funcţionează doar pentru că presupun idealizări care trec dincolo de jocurile de limbaj, care - ca o condiţie necesară a înţelegerii posibile - generează perspectiva unui acord care poate fi criticat în funcţie de pretenţii de valabilitate. Un limbaj care operează sub astfel de limitări este supus unui test de durată. Praxisul comunicativ cotidian în care actanţii trebuie să se înţeleagă asupra a ceva din lume se află sub constrângerea confirmării, confirmare pe care abia nişte supoziţii idealizante o fac posibilă". Sunt de acord cu esenţa acestei afirmaţii, deşi ar trebui să susţin, împotriva **lui** Habermas şi Apel, că idealizările relevante nu implică noţiunea de „validitate universală".

[142] în varianta în engleză este folosit termenul „woiid-disclosure" care înseamnă „dezvăluirea-lumii" şi nu „deschiderea lumii", prin urmare voi păstra termenul din ediţia engleză. (Nota traducătorului)

[143] Ibid., 200-201.

pot fi considerate drept cazuri ale unei literaturi generalizate" în cazul în care acest fapt serveşte vreun scop util. Derrida a dezvoltat un mod de a scrie care ne ajută să le considerăm astfel. Dar, *pace* Culler (şi Rodolphe Gasche)[144], acest mod de a scrie nici nu presupune şi nici nu demonstrează vreo concepţie despre „natura limbajului", *nici,pace* Habermas, nu poate fi criticată cu referire la vreo astfel de concepţie. Una este a „analiza orice discurs dat în conformitate cu modelul limbajului poetic" - adică, a ne juca cu el aşa cum se joacă Derrida cu texte din Heidegger, Freud, Hegel şi alţii - şi alta a pretinde că „limbajul este în general determinat de utilizarea poetică a limbajului specializat în dezvăluirea-lumii". Derrida nu are nevoie să gândească şi, consider eu, nici nu gândeşte în termenii „limbajului în general" ca fiind „determinat" de ceva. Dar el ar putea spune, aşa cum aş spune eu, că multe dintre expresiile folosite în soluţionarea problemelor publice cotidiene au fost odată metafore uimitoare - porţiuni de discurs dezvăluitor de lume, despre care, sau cu care, nimeni n-a ştiut la început cum să argumenteze. Cred că Derrida ar putea să fie din toată inima de acord cu Habermas că „forţa dezvăluitoare de lume a limbajului interpretativ trebuie... să-şi dovedească valoarea sa" înainte ca aceste metafore să fie literalizate şi transformate în instrumente folositoare pe plan social. O mulţime de realizări poetice rămân „doar" realizări poetice; ele nu ajung să fie folosite de nimeni altcineva decât de către creatorii lor. O mulţime de încercări de a obţine autonomie privată - în special, aş argumenta, cea a lui Nietzsche şi cea a lui Heidegger-rămân „doar" astfel de încercări. Altele se dovedesc a avea produse secundare folositoare pe plan social. Dar nu există nici un motiv pentru care recunoaşterea sursei unor astfel de produse folositoare ar trebui să determine „capacitatea de a rezolva probleme să dispară în spatele capacităţii generatoare de lume a limbii"[145].

Mi se pare că Habermas evită toate întrebările importante cu privire la Derrida atunci când presupune că pentru a-1 trata peXdrept Keste necesar un argument care să arate că Xeste „un caz special" al lui *Y,* sau că nu există „realmente" nici o diferenţă întreXşi *Y-* că nu se poate să-1 tratăm pur şi simplu pe X drept 7pentru a vedea ce se întâmplă. Dar tocmai admiratorii Iui Derrida (de exemplu Culler, Gasche şi Paul de Man) sunt cei care îl expun la un astfel de tratament

[144] Vezi criticile mele la interpretarea lui Derrida de către Gasche în general în „Este Derrida un filosof transcendental?" în *Pragmatism şi fdosofw post-nietzscheană,* 191-206.

[145] Habermas, *Discursul filosofic,* 201.

care ocoleşte subiectul, atunci când îl angajează la a fi „demonstrat" ceva original şi uluitor cu privire la natura limbajului. Apărătorii lui îl transformă într-un cvasi-metafizician şi refuză să-1 lase să rămână un ironist. Habermas îi crede pe cuvânt şi arată, destul de corect, că dacă limbajul ar fi ceea ce „teoria literară deconstructivistă" americană spune că este, ar fi greu să folosim semne şi zgomote drept instrumente pentru soluţionarea problemelor noastre publice. Dacă „filosofia" ar -putea demonstra într-adevăr că „limbajul" e ceva mai mult decât manipularea semnelor şi zgomotelor de către oameni în diferite scopuri private şi publice - dacă s-ar putea „demonstra" că „limbajul" este ceva care ar putea (aşa cum sugerează criticii deconstructivişti) să

acţioneze pe cont propriu, să scape de sub control, să se înjunghie pe la spate, să-şi taie singur capul şi aşa mai departe, atunci *am* fi realmente în încurcătură. însă nimic în afară de impulsul de a-1 transforma pe Derrida într-un om cu o mare teorie despre un mare subiect nu sugerează că „limbajul" poate face ceva de acest gen. Prietenii lui Derrida din Statele Unite, cei care vor să-1 transforme într-un teoretician şi nu se mulţumesc să-1 lase să fie un ironist cu privire la teorie, dau dovadă tocmai de acel gen de reverenţă faţă de „filosofie" care este satirizat în „Envois". De Man de exemplu, crede că „imanenţa necesară a lecturii în relaţie cu textul" se distinge drept „problema filosofică ireductibilă ridicată de toate formele de critică literară" şi că „[î]n Franţa a fost necesară rigurozitatea şi integritatea intelectuală a unui filosof a cărui preocupare principală nu o constituie textele literare, pentru a înapoia complexităţilor lecturii demnitatea unei probleme filosofice"[14] . Mulţi dintre admiratorii lui Derrida nu-şi pot imagina ceva mai frumos decât a avea un copil mare şi voios

[146] Paul de Man, *Blindness andlnsight,* ed. a 2-a (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), 110. Respectul lui de Man faţă de puterea filosofiei este atât de mare încât el crede că „opera lui Derrida este unul dintre locurile în care e decisă posibilitatea viitoare a criticii literare". El consideră cu deplină seriozitate ideea kantiană de „condiţii de posibilitate" şi crede că filosofii ar putea descoperi că criticii nu pot continua să facă ceea ce aparent au făcut. Dar când Kant a arătat că metafizica este „imposibilă", argumentul său a fost acela că e întotdeauna posibil să „demonstrăm" enunţuri antitetice o dată ce am încălcat limitele sensului. Este greu de văzut care ar putea fi corespondentul criticii literare; nimeni n-ar fi surprins sau tulburat să audă că criticii nu sunt în stare să rezolve dispute asupra interpretărilor antitetice ale unui text. De Man n-ar fi putut presupune realmente că critica literară trebuie să îndeplinească cerinţele lui Northrop Frye de „statut ştiinţific" şi, totuşi, numai astfel de presupoziţii ar putea conferi un sens omagiilor sale Ia adresa lui Derrida.

al lui Socrate[147]. Habermas nu e atât de respectuos în ceea ce priveşte filosofia, dar el încă mai crede că până când cineva nu „nivelează" distincţia filosofie-literatură el are drept datorie de onoare să demonstreze nişte teze filosofice - şi, în particular, să fie de acord cu Culler că

între filosofie şi literatură există atât de puţin o diferenţă de gen, încât textele filosofice pot fi revelate în conţinuturile lor esenţiale prin critica literară, iar textele literarepot fi revelate în conţinutul lor esenţial cu ajutorul criticii metafizicii [48].

Dar cu siguranţă, dacă există vreo idee pentru care Derrida nu are nici o întrebuinţare, ea este aceea de „conţinuturi esenţiale". Asemeni lui Quine, Goodman, Wittgenstein, Bergson, Whitehead şi mulţi alţi filosofi ai secolului al XX-lea, Derrida dizolvă substanţele, esenţele şi absolut totul în reţele de relaţii. Rezultatul lecturii lui nu este acela de a ajunge la esenţe, ci de a situa texte în contexte - de a situa cărţi alături de alte cărţi (ca în *Glas)* şi de a îmbina frânturi din cărţi cu frânturi din alte cărţi. Unul dintre rezultatele acestei activităţi este acela de a obscuriza genurile, dar nu pentru că genurile nu sunt „reale". Ci pentru că una dintre modalităţile de a crea un gen nou este aceea de a uni frânturi şi părţi ale genurilor vechi - o activitate care n-ar produce efecte noi interesante dacă genurile vechi n-ar fi atât de distincte pe cât am crezut întotdeauna că sunt. Una este a împleti şuviţe colorate diferit în speranţa de a produce ceva nou şi alta a crede că „filosofia" a „demonstrat" că culorile sunt *realmente* „nedeterminate" şi „ambivalenţe".

Habermas se întreabă de ce Heidegger şi Derrida „critică încă acele concepte 'încremenite' de teorie, adevăr şi sistem, care aparţin totuşi de mai bine de o sută cincizeci de ani trecutului", în timp ce ei încă mai cred că „trebuie să smulgă filosofia din sminteala de a vrea să edifice o teorie care are ultimul cuvânt"[149]. Eu sugerez că ei nu sunt interesaţi să smulgă „filosofia" din această sminteală, ci pur şi simplu să se smulgă pe ei înşişi din propriul lor trecut - din acele cuvinte care ameninţau să fie ultimele pentru ei (şi anume, cuvintele lui Nietzsche

[147] „încercarea de a avea un copil al lui Socrate" este una dintre figurile de stil ale lui Derrida, din *The Postcard,* pentru a face acel gen de lucru pe care tradiţia metafizică a încercat întotdeauna să-1 facă - să producă un candidat suplimentar la rolul de vocabular atotputernic şi atotcuprinzător. Este o încercare pe care Derrida o respinge în mod explicit.

[MS] Eu combin aici „Enunţul 2" al lui Habermas de la pagina 188 a *Discursului filosofic* cu „Enunţul 2'" de la pagina 190.

' Habermas, *Discursul filosofic,* 205 nota 365.

în cazul lui Heidegger, cuvintele lui Heidegger în cazul lui Derrida). Ei nu sunt atât de înclinaţi spre sfera publică cum presupune Habermas că trebuie să fie fiecare filosof şi nici nu sunt (mai mult decât Nietzsche) uşor înţeleşi ca stadii în încercarea „modernităţii" de a dobândi „auto-asigurare" - drama în Interiorul căreia Habermas încearcă să-i situeze.

Habermas nu simte că a făcut dreptate unui filosof până când nu-1 situează în cadrul unui context religioso-politic şi leagă opera sa de nevoia de a „regenera puterea unificatoare a religiei în mediul raţiunii"[150]. Prin urmare, atunci când spune că la Derrida şi Foucault „filosofia subiectivităţii" şi-a epuizat posibilităţile, el are în minte posibilităţile utilităţii publice. Acolo unde Habermas vede o opoziţie între o filosofie a subiectivităţii epuizată, inutilă din punct de vedere social şi o filosofie a raţionalităţii-ca-intersubiectivitate unificatoare din punct de vedere social, eu văd o opoziţie între nevoia privată de autonomie şi nevoia publică de o viziune sinoptică asupra ţelurilor unei societăţi democratice, o societate unificată prin acordul, în cuvintele lui Rawls, de a conferi „binelui prioritatea care i se cuvine", de a face din dreptate „prima virtute".

Am argumentat altundeva[151] că o parte din forţa acestor slogane rawlsiene se datorează faptului că

societăţile democratice nu trebuie să se preocupe de „subiect" sau de „natura umană" - că o asemenea societate privatizează întrebările referitoare la astfel de subiecte. Această afirmaţie se armonizează cu concepţia lui Habermas potrivit căreia singurele „universalii" pe care le va produce o filosofie a intersubiectivităţii vor fi unele procedurale, şi nu decizii asupra unor probleme de „substanţă", cum ar fi rostul vieţii umane. Deci poate că Habermas nu va trebui să modifice ceva prea fundamental în concepţia sa pentru a le face loc lui Heidegger şi Derrida, consideraţi drept oameni angajaţi în întreprinderi irelevante (cel puţin după cum putem vedea noi în prezent) pentru viaţa publică a societăţii noastre. Astfel de întreprinderi sunt folositoare numai pentru acel grup de oameni de-a dreptul restrâns pentru care „tradiţia metafizicii occi-

[150] Ibid., 142-3. Vezi de asemenea: „Discursul modernităţii avusese de la sfârşitul secolului al 18-lea, sub titluri mereu noi, o singură temă: paralizarea forţelor de coeziune socială, retragerea în sfera privată şi dezbinarea, pe scurt: acele deformări ale unui praxis cotidian unilateral raţionalizat, care trezeşte nevoia unui echivalent la puterea unificatoare a religiei".

[151] Vezi „Prioritatea democraţiei în raport cu filosofia", în *Obiectivitate, relativism şi adevăr* (Ed. Univers, Bucureşti, 2000, trad. Mihaela Căbulea), 311-343.

dentale" încă mai apare ca o ameninţare - oamenii a căror imagine de sine este afirmată în termenii disputei dintre ironişti şi metafizicieni. Măsura în care aceste modalităţi de a articula această imagine de sine - litaniile lui Heidegger sau jocurile de cuvinte ale lui Derrida - se vor revărsa în cele din urmă în domeniul public este impredictibilă, şi de obicei irelevantă pentru scopurile lor private.

UNUL DINTRE OBSTACOLELE ÎN CALEA ÎNCERCĂRII MELE de a-i trata pe Habermas şi Derrida ca fiind complementari este că cei doi bărbaţi par să nu fie de acord asupra naturii şi funcţiei filosofiei. Este uşor de crezut că un asemenea dezacord trebuie să fie profund. Totuşi, după părerea mea, „natura şi funcţia filosofiei" este un pseudo-subiect la fel ca „natura şi sarcina romanului". Discuţia despre „sfârşitul filosofiei" este la fel de uşoară dar la fel de goală precum discuţia despre „sfârşitul romanului". Termenul „roman" acoperă până în prezent atât de multe genuri diferite de lucruri (de la *Tristram Shandy* la *Pe aripile vântului,* de la *Lolita* la *Malone Dies,* de la *Oliver Twist* la *The Executioner 's Song)* încât toată lumea ştie că „moartea romanului" nu înseamnă altceva decât „moartea unui anumit gen de roman". Acelaşi cinism ar trebui resimţit şi în ceea ce priveşte anunţurile despre „sfârşitul filosofiei", care înseamnă în mod tipic ceva de genul „sfârşitul construcţiei de sistem metafizic", sau „sfârşitul empirismului", sau „sfârşitul cartezianismului". Nici o definiţie a „filosofiei" nu-i poate cuprinde pe Carnap şi Rawls, Hegel din perioada timpurie şi Wittgenstein din perioada târzie, Derrida şi Habennas şi să izoleze în plus, ceva suficient de coerent pentru a avea un „sfârşit". Şi totuşi, există ceva asupra căruia Derrida şi Habermas nu sunt de acord şi care face dificil să-i considerăm drept complementari - ceva care, spre deosebire de întrebarea referitoare la „natura filosofiei", nu este doar verbal. Este greu de determinat dezacordul, dar el iese la iveală atunci când îl întâlnim pe Habermas tratând tradiţia Nietzsche-Heidegger-Derrida ca pe o „critică a raţiunii" şi identificându-şi propria concepţie cu o recuperare a raţionalismului iluminismului. Deşi Habennas spune că „conceptul de lume a vieţii din teoria comunicării s-a eliberat de ipotecile filosofiei transcendentale"[152], şi că „purismul raţiunii pure nu mai renaşte în raţiunea comunicativă"[153], el nu are nici o intenţie să elibereze „raţiunea comunicativă" de idealul „validităţii universale". El îşi mai doreşte încă un punct arhimendic din care

Habermas, *Discursul filosofic,* 336. [1] Ibid., 287.

să-1 critice de exemplu pe Foucault pentru „relativism" şi pentru că nu e în stare să ofere o descriere a „fundamentelor normative ale retoricii sale"[154]. El vrea încă să spună că „validitatea pretinsă pentru propoziţii şi norme transcende spaţii şi timpuri, *'elimină' spaţiul şi timpul"*

Acest impuls spre validitate *universală* îl face pe Habermas să nu aibă încredere în ceea ce el numeşte „istorism lingvisitic" - linia de gândire care, am susţinut eu, îi uneşte pe Dewey şi Heidegger, James şi Nietzsche, Derrida şi Davidson. El crede că această concepţie are drept rezultat „ipostazierea forţei deschizătoare de lume a limbii'" . El crede că o astfel de ipostaziere îngrădeşte discursul în limitele acelui timp şi spaţiu particular în care e jucat un anumit joc de limbaj, excluzând „orice interacţiune între limba ce deschide lumea şi procesele de învăţare în lume"[157]. Dar nu văd nici un temei pentru insistenţa lui Habermas că oameni precum Castoriadis şi Derrida *exclud* neapărat o astfel de interacţiune, sau pentru afirmaţia că ei „critică raţiunea". Dacă raţiunea nu este interpretată ca o facultate umană universală care transcende oarecum invenţia unor noi vocabulare, ci ca ceea ce Habermas numeşte „raţiune comunicativă", nici unul dintre noi, istoriştii lingvistici, nu are nici un interes să o „critice".

Habermas vede o fantomă antidemocratică - „subiectul" - ascun-zându-se în spatele măştilor „lingvistice" pe care şi le asumă Foucault, Derrida şi Castoriadis. Totuşi, toţi cei trei ar fi fericiţi să accepte ideea lui Habermas că

„raţiunea este prin însăşi natura sa întrupată în contexte de acţiune comunicativă cât şi în structuri ale lumii vieţii[158]" şi nici unul dintre ei nu e interesat să încerce „o explicare a intersubiectivităţii praxisului social" care „pleacă de la premisele unei conştiinţe izolate"[159]. Una este a spune că inconştientul unui individ este o „lume privată, de fiecare dată nouă şi unică care (...) intră în conflict cu lumea constituită social" - că există o „amprentă oarbă" asupra fiecăruia dintre noi, care nu are nimic în special de a face cu „procesele de învăţare" socializatoare - şi cu totul alta a spune că „psihicul şi societatea se află într-un fel de opoziţie metafizică"'[60]. Nu există nici un motiv să credem că trebuie să alegem

[154] **Ibid.,** 281.
[155] Ibid., 305
[156] Ibid., 302.
[157] Ibid., 302.
[158] Ibid., 304.
[159] Ibid., 313.
[160] Ibid., 313,314.

între Dewey şi Derrida, între rezolvarea publică de probleme şi luptele private pentru autonomie. Cele două activităţi pot coexista paşnic. Nu există nici un motiv pentru care filosofia ar trebui să aleagă între ele şi nu există nici un motiv pentru care să-i atribuim uneia o oarecare prioritate epistemică în raport cu cealaltă. Alegerea între cele două activităţi, în orice caz concret dat, e la fel de susceptibilă la aplicarea de criterii generale ca orice alt conflict neplăcut între datorii faţă de alţii şi datorii faţă de sine.

Habermas este dezgustat de orice semn de reemergenţă a *Lebensphilosophie,* ceva ce el dispreţuieşte aproape la fel de mult ca Heidegger[161]. Aceasta pentru că el supradramatizează opoziţia dintre „raţiunea centrată pe subiect" şi „raţiunea comunicativă", şi caută semne de „centrare pe subiect" în orice pretinde statutul de „filosofie" fără a fi folositor din punct de vedere social. El crede că atât la Castoriadis cât şi la Heidegger, „'adevărul' deschiderii semantice a lumii întemeiază şi adevărul enunţurilor propoziţionale; el prejudecă în genere validitatea expresiilor lingvistice"[162]. Dar această critică confundă sursa ideilor noi cu „temeiul validităţii lor". Ea confundă cauzele cu motivele. Ea confundă de asemenea un stadiu iniţial, în care sunt produse metafore noi pentru a satisface nevoi private, cu un stadiu ulterior în care, după ce aceste metafore au fost literalizate, putem să dezbatem adevărul propoziţiilor formulate în termenii lor. Derrida şi Castoriadis pot fi întru totul de acord cu Davidson că *nimic* altceva decât practica socială, argumentul şi schimbul conversaţional intersubiectiv „nu întemeiază adevărul propoziţional al afirmaţiilor". Dar ei ar avea dreptate să insiste că nimic *n-ar putea* „prejudicia validitatea rostirilor lingvistice în general", cu excepţia absenţei libertăţii şi a timpului liber necesare pentru a ne angaja în astfel de

Vezi ibid.: „Castoriadis sfârşeşte acolo unde Simrael începea: *m filosofia vieţii"* (301). Cf. 201, unde, comentând asupra concepţiei mele potrivit căreia „ştiinţa şi morala, economia şi politica sunt livrate *in acelaşi* mod ca arta şi filosofia, unui proces de protuberante creatoare de limbă", Habermas afirmă, „Se vede cum patosul nietzschean al filosofiei vieţii denaturate înspre lingvistică învăluie intuiţiile seci ale pragmatismului" (202). Datorită unor diferenţe între traducerea în româneşte şi cea în engleză a citatului, voi oferi propria mea traducere, după versiunea în engleză: „Se observă cum patosul nieztschean al *Lebenspilosophie* care a produs cotitura lingvistică, întunecă intuiţiile prudente ale pragmatismului". Jiirgen Habermas, *The Philosophical Discowse of Modernity,* trad. Frederick G. Lawrence (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), p. 206. (Nota traducătorului)

Ibid., 312.

schimburi libere (datorită, de exemplu, analfabetismului, foametei, sau poliţiei secrete). Singurul alt lucru care ar putea prejudicia această validitate ar fi eşecul noilor „dezvăluiri semantice ale lumii" în a da apă la moara argumentativă - acel gen de noutăţi de care regimurile totalitare se tem pe bună dreptate.

Originea suspiciunii lui Habermas la adresa *Lebensphilosophie,* a romantismului şi a „dezvăluirii lumii" poate fi stabilită în angajamentul său permanent faţă de afirmaţia că există ceva numit „raţiune critică" care poate detecta diferenţa dintre „regularităţile invariabile ale acţiunii sociale ca atare" şi „relaţiile de dependenţă fixe din punct de vedere ideologic care pot fi în principiu transformate"[163]. Această afirmaţie se opune concepţiei despre noi, istoriştii lingvistici: că „relaţiile de dependenţă fixe din punct de vedere ideologic" devin detectabile numai atunci când cineva sugerează alternative concrete la ele. Argumentul nostru principal pentru această concepţie este că nu există nici o modalitate de a spune în avans dacă orice regularitate dată este „invariabilă", de vreme ce condiţiile de posibilitate ale acţiunii sociale sunt mereu sporite prin „dezvăluirea semantică a lumii". Noi, istoriştii lingvistici, credem că nu există un astfel de lucru precum „umanitatea" ce trebuie emancipată conducând-o de la epoca unei comunicări „distorsionate" la una a comunicării „nedistorsionate" - nici un alt miez comun al bărbaţilor şi femeilor tuturor epocilor şi meleagurilor decât susceptibilitatea lor comună faţă de durere şi umilire[164].

în concepţia unui istorist naturalist asemeni lui Dewey-un filosof care a fost la fel de străin de filosofia subiectivităţii precum Mead şi la fel de străin de ironism precum Habermas -*fiecare* formă de viaţă socială se va materializa probabil, mai devreme sau mai târziu, în ceva pe care spiritele cele mai imaginative şi neobosite ale vremii îl vor considera „represiv" şi „distorsionat". Ceea ce e greşit în privinţa acestor forme de viaţă nu este faptul că ele sunt „ideologice", ci doar că ele au fost folosite pentru a justifica administrarea sistematică a durerii şi umilirii. în mod tipic, ele au jucat pe vremuri un rol în eliberare — în eliberarea oamenilor de vreo alternativă şi mai rea

165

[163] Anexă la Jiirgen Habermas, *Knowledge andHuman Interests,* trad. Jeremy Shapiro (Boston: Beacon Press, 1986), 310.

[64] Pentru unele încercări de a apăra această afirmaţie despre nonexistenţa „umanităţii", vezi „Cosmopolitanism fără emancipare: o replică lui Jean-Francois Lyotard", în *Obiectivitate, relativism şi adevăr,* 365-382. Vezi de asemenea „Feminism şi Pragmatism", din volumul de faţă.

[165] Noi, istoriştii lingvistici, tindem să fim de acord cu Dewey că „mai răul sau răul este un bine respins. în procesul de deliberare şi înaintea alegerii nici un

232

Deci a spune că durerea şi umilirea sunt *acum* nenecesare, înseamnă a spune că *acum* a devenit disponibilă o formă alternativă de viaţă socială - una pe care n-am fi putut-o prevedea dacă nu ar fi fost dezvăluită o posibilă minunată lume nouă, printr-o inovaţie lingvistică, o inovaţie care ar fi putut fi cauzată de o simplă turbulenţă privată. Din acest punct de vedere, termenul de „comunicare distorsionată" este unul relativ - unul care primeşte sens prin opoziţie cu o situaţie de comunicare alternativă propusă spre dezbatere, cu dezvăluirea unei lumi sociale alternative. Aşa cum Marx şi Foucauît ne-au ajutat să vedem, lanţurile zilei de azi sunt adesea forjate de ciocanele care le-au zdrobit pe cele ale zilei de ieri. Aşa cum Foucauît a fost mult mai înclinat decât Marx să admită, e puţin probabil ca această succedare a ciocanelor de către lanţuri să se termine cu inventarea unor ciocane care să *nu poată* forja în lanţuri - ciocane care să fie *pur* raţionale, fără nici un aliaj ideologic. Totuşi, cu puţin noroc, lanţurile ar putea deveni de fiecare dată din ce în ce mai slabe şi mai uşor de rupt. Dacă Habermas s-ar mulţumi cu acest gen de istorism şi contex-tualism, ar avea prea puţine motive care să-i alimenteze suspiciunea la adresa „gândirii centrate pe subiect". Dar ataşamentul lui faţă de ideea de „validitate universală" face imposibil ca el să o accepte. Consider acest ataşament drept o specie a aceleiaşi tentaţii care i-a determinat pe Platon, Augustin, Kant, Nietzsche şi Heidegger să încerce o afiliere sau o întrupare - o relaţie cu ceva mai mare decât ei înşişi şi circumstanţele contingente în care se află (de exemplu, Binele, Dumnezeu, Legea Morală, Voinţa de Putere, Fiinţa). De îndată ce noţiunea de „emancipare" este separată de sugestii cu privire la cum să spargem un anumit set de cătuşe (de exemplu, robia, clericalismul, sclavia salariului, discriminarea rasială sau de gender, birocraţia stupidă) şi transformată în ţelul unui „interes uman" anistoric, ea devine înrudită cu ideea că există ceva numit „natură umană" sau „umanitatea însăşi" care trebuie emancipată. Potrivit concepţiei mele, Umanitatea şi Raţiunea Critică sunt (asemeni lui Dumnezeu, Binelui, Subiectului,

rău nu se prezintă drept rău. Până când nu este respins, el este un bun rival. După respingere, el nu figurează drept un bun mai mic, ci drept răul acelei situaţii" *{Human Nature and Conduct,* în *The Middle Works of John Dewey* [Carbondale: Southern Illinois University Press, 1983] 14:193). Vezi de asemenea lucrarea lui Dewey „Outlines ofa Criticai Theory ofEthics", *TheEarly Works of John Dewey* 3:379: „Bunătatea nu este depărtare de răutate. într-un anume sens, bunătatea se bazează pe răutate; adică, acţiunea bună se bazează întotdeauna pe o acţiune bună cândva, dar rea dacă persistă în circumstanţe schimbătoare".

233

Limbajului, *Ereignis-ului* şi *difference-e\)* doar nişte candidaţi suplimentari suspecţi, pentru poziţia de Ceva mai Cuprinzător.

Cea mai bună descriere a acestei întrebuinţări a „umanităţii" cu care sunt eu familiarizat este oferită în cartea lui Bernard Yack *The Longingfor Total Revolution.* în această carte Yack identifică cel mai mic numitor comun al acelui gen de teorie socială care ţinteşte spre a „oferi fiinţelor umane posibilitatea de a-şi realiza propria umanitate" drept o opoziţie în stil kantian între „natură" şi „libertate", cu cerinţa care o acompaniază ca „autonomia noastră să fie realizată în instituţiile noastre"[166]. El arată că deşi această opoziţie idealistă, antinaturalistă este respinsă în mod oficial atât de către Marx cât şi de către Nietzsche, ambii abandonează naturalismul lor oficial atunci când încep să vorbească despre o „transformare a omenirii". Yack consideră că Hegel a acceptat contingenţa într-un mod în care nici Marx şi nici Nietzsche n-au fost în stare să o accepte - că el a fost dispus să admită că nu va avea loc niciodată o realizare politică a idealului care, credea Hegel, putea fi realizat în activitatea privată a filosofului care ajungea la Cunoaşterea Absolută[167]. Din contră, el consideră că Marx şi Nietzsche sunt dispuşi în mod oficial să accepte materialitatea brută a condiţiilor contingente dar să rămână în acelaşi timp ataşaţi, în mod neoficial, de o situaţie viitoare a umanităţii în care această materialitate va fi fost evitată. Yack îşi încheie cartea spunând că

premisa care sugerează identificarea dezumanizării... cu obstacolul în calea unei lumi fără surse sociale de nemulţumire - o definire a umanităţii individului prin prisma abilităţii acestuia de a rezista condiţionării exterioare - exclude realizarea umanităţii noastre în lumea externă. Orice instituţie care condiţionează comportamentul nostru va fi dezumanizantă, atâta timp cât vom deţine această înţelegere a umanităţii omului[168].

Această idee că oamenii au un „interior" - un miez central - care „rezistă condiţionării exterioare" este una dintre acelea pe care noi, istoriştii lingvistici, le respingem. Dacă abandonăm această idee,

[166] Vezi Bernard Yack, *The Longingfor Total Revolution: Philosophical Sources of Social Discontenl from Romseau to Marx and Nietzsche* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985), 365.

[167] Vezi capitolul 5 al ibid., 209-10, pe parcursul căruia Yack citează afirmaţia lui Dieter Henrich că „singura teorie filosofică ce recunoaşte contingenţa absolută" este cea a lui Hegel.

[168] Yack, *The Longingfor Total Revolution,* 366.

atunci vom avea nevoie de acel gen de distincţie privat-public asupra căruia am insistat. Căci atunci nu vom considera autonomia drept actualizarea unei potenţialităţi umane comune, ci drept creaţie-de-sine: procesul prin care ne eliberăm de moşteniri foarte specifice pentru a elabora consecinţele „amprentelor oarbe" idiosincratice. Comunitatea liberală ideală va fi una în care respectul pentru o astfel de specificitate şi idiosincrazie va fi larg răspândit, una în care singurul gen de libertate umană în care se speră este „libertatea negativă" a lui Isaiah Berlin - aceea de a fi lăsat în pace.

Pentru o astfel de comunitate, „validitatea universală", eliberarea de un context spaţio-temporal limitat, nu este la subiect. Pentru această comunitate ideală sarcina teoriei sociale va fi ceea ce Ravvls numeşte „atingerea echilibrului reflexiv" între vechile noastre principii morale (generalităţile pe care le invocăm pentru a justifica instituţii vechi) şi reacţiile noastre la dezvoltări noi, sentimentul nostru de dezirabilitate sau indezirabilitate a diferitelor posibilităţi recent dezvăluite. Din această încercare se vor naşte iniţiative de a reforma vechile instituţii, sau de a le înlocui cu altele noi. însă nu se va ivi problema validităţii intrinsece a principiilor. în special, nu se va ivi nici întrebarea dacă ele sunt „valide în mod universal" sau „doar ale noastre". Prin **urmare,** va exista o permanentă *critică* socială, dar nu o *teorie* socială *radicală,* dacă prin „radicală" se înţelege apelul la ceva dincolo de principiile moştenite şi reacţiile la noi dezvoltări.

Ce va împiedica o astfel de societate să se simtă în largul ei în ceea ce priveşte impunerea instituţionalizată a durerii şi umilirii asupra celor lipsiţi de putere? Ce o va împiedica să nu considere de la sine înţeles o astfel de durere? Numai descrieri detaliate ale acelei dureri şi umiliri - descrieri care au făcut cunoscută celor lipsiţi de putere opoziţia dintre vieţile lor şi vieţile altora (stârnind astfel revoluţii) şi au făcut cunoscută aceeaşi opoziţie celor privilegiaţi (stârnind astfel reforma). în locul unui test teoretic general pentru prezenţa „ideologiei" şi „denaturării comunicării" de genul celui pe care Habermas îl preconizează, vor exista doar descrieri particulare ale producerii suferinţei şi sugestii concrete cu privire la modalităţi de a evita suferinţa.

Cine furnizează astfel de descrieri? în societatea liberală contemporană, o gamă largă de oameni: jurnalişti, antropologi, sociologi, romancieri, dramaturgi, regizori de filme, pictori. Furnizarea unei rezerve continue de astfel de descrieri este unul dintre lucrurile pe care societăţile liberale le face cel mai bine. Gândiţi-vă la cărţi precum *Coliba unchiului Tom* şi *Mizerabilii,* la aplicaţiile lui Dickens şi Zola,

la *The Story of an African Farm, AII Quiet on the Western Front, The Well of Loneliness, The People of the Abyss, Black Boy* şi *Ferma animalelor.* Aceste romane sunt strâns legate de nonficţiuni ca *The Drapier Letters, TheChildrenofSanchez, TheRoadto Wigan Pier* şi *The Gulag Archipeiago* şi, de asemenea, de articole şi reportaje scrise de către reporteri demascatori ai corupţiei, sau de către oameni de ştiinţă din cadrul ştiinţelor sociale şi de rapoarte scrise de comitete de filantropi sau birocraţi. Astfel de cărţi îi mobilizează pe cei supuşi ofenselor şi îi tulbură pe cei care produc sau încurajează ofensele. Ele furnizează intuiţiile - reacţiile puternice la noi stimuli - pe care le iau în considerare încercările teoretice de echilibru reflexiv.

Aşteptarea de a obţine ceva *mai mult* decât această prevedere constantă a unor stimulente noi - dorinţa de a obţine o teorie care să ia locul căutării echilibrului reflexiv oferind „o critică *radicală* a societăţii" - a fost cea mai provocatoare trăsătură a vieţii intelectuale de la Revoluţia franceză încoace. Ea este provocatoare din aceleaşi motive pentru care promisiunea de afiliere la, sau întrupare a Ceva Mai Mare a fost întotdeauna provocatoare: ea sugerează că am putea fi duşi în spatele scenei, dincolo de aparenţe, într-un loc ascuns unde, pentru prima oară, am putea deveni ceea ce suntem realmente. Dacă ar exista o astfel de teorie, ea ar face *la scară largă,* pentru toată lumea, ceea ce am fi crezut că nu poate fi făcut decât rând pe rând, de către fiecare persoană în parte - şi anume, ne va oferi autonomie.

Pericolele căutării unei astfel de autonomii au fost expuse detaliat de către analiştii fascismului, de către istoricii marxismului precum Kolakowski şi de către mulţi alţii care au scris despre sociologia mişcărilor radicale şi despre rădăcinile psihologice ale ceea ce Yack numeşte „dorinţa de revoluţie totală". întrebarea dacă până în prezent această dorinţă a făcut mai mult rău decât bine - o întrebare care îl desparte de exemplu pe Kolakowski de E. P. Thompson, la fel cum 1-a despărţit pe Orwell de Isaac Deutscher- este una în privinţa căreia nu simt nici o certitudine, deşi înclin de partea lui Kolakowski şi a lui Orwell. Tot ceea ce mă simt în stare să fac este să încerc să exprim cum ar putea arăta lumea intelectuală, dacă dorinţa de teorie socială „radicală" ar fi absentă. în

acea lume, trecerea de la un ideal de validitate universală la istorismul lingvistic ar încuraja ironia în detrimentul metafizicii - ar încuraja mai degrabă un sentiment de contingenţă a vocabularelor finale decât încercările de a evada din această contingenţă. Căci o astfel de trecere ar face dificil de invocat distincţia realitate-aparenţă în contextele în care metafizicienii au încercat să
236
facă uz de ea. Mai specific, ar face imposibil să considerăm autonomia drept „eliberarea de forţe externe represive" sau „drept deformarea de către instituţiile sociale, a ceea ce este esenţial uman". Ea va face imposibil să împletim diminuarea durerii şi umilirii cu ideea de „transformare a naturii omului". Ca să fiu clar şovin în această problemă: această trecere va accentua latura utilitaristo-reformistă, anglo-saxonă, a gândirii sociale şi va dez-accentua latura *Ideologiekritik,* germană. Ea va înlătura distincţia „ideologie-nonideologie" din acelaşi motiv pentru care înlătură distincţia „umanizant-dezumanizant"[169].
într-o astfel de lume intelectuală, ar exista o nevoie mereu recurentă de a reface echilibrul reflexiv dintre platitudinile vechi şi reacţiile stimulente noi. Dar ar fi evident că impulsul spre schimbare socială ar veni de la acei stimuli şi nu de la descoperirile teoretice. Deci nici analogia dintre teoria socială şi ştiinţa naturii, nici metafora penetrării la nivele din ce în ce mai profunde pentru a expune rădăcini din ce în ce mai adânci nu vor mai părea atractive. Se va face mai degrabă o analogie între teoria socială şi critica literară şi jurispru-denţă - domenii ale culturii în care metaforele profunzimii şi radi-calităţii nu sunt de prea mare folos.
în *Contingenţă, ironie şi solidaritate* am trasat o opoziţie între o lume intelectuală dominată de dorinţa „germană" de destin superior celui al „ultimilor oameni" ai lui Nietzsche şi una dominată doar de dorinţa anglo-saxonă de a evita producerea durerii şi umilirii nenecesare, în termenii distincţiei dintre sublim şi frumos[170]. Radicalii vor sublimul, dar liberalii vor doar frumuseţe. Liberalii din tradiţia Mill-Dewey visează o utopie în care fiecare are o şansă la lucrurile pe care numai cetăţenii mai înstăriţi ai bogatelor democraţii nord-atlan-tice au fost în stare să le obţină - libertatea, bogăţia şi timpul liber pentru a putea căuta perfecţiunea privată în moduri idiosincratice. Această utopie nu este decât mult mai mult din acelaşi gen de lucru din care am avut deja puţin - nu o transfigurare, ci o redistribuire. Din contră, radicalii vor o lume în care toate lucrurile au fost înnoite şi în care rearanjarea lucrurilor private mărunte, căutarea autonomiei idiosincratice este subordonată unui ţel comunitar mai înalt, mai mare, mai tulburător. Ei vor o versiune publică a unui sublim care, după
[169] Vezi Raymond Geuss, *The Idea of Social Theory* (Cambridge University Press, 1981), despre „ideologie-critică".
[170] Nietzsche a avut o altă modalitate de a exprima acest lucru: „Omul nu aspiră la fericire; asta o face doar englezul" („Maxime şi cugetări" în *Amurgul idolilor,* Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, trad. Liana Micescu, p. 454, nr. 12).
237
părerea mea, este în mod necesar privat - sublimul pe care îl obţinem debarasându-ne de o anumită moştenire (un vocabular, o tradiţie, un stil), care ne temem că ne-ar fi limitat întreaga viaţă.
Datorită faptului că radicalii dispreţuiesc perspectiva unei lumi a „ultimilor oameni", ei tratează „societatea burgheză" şi „ideologia burgheză" în maniera în care teoreticienii ironişti tratează metafizica-drept o tentaţie insidioasă pe care este de datoria noastră să o depăşim. Acest lucru a produs adesea iluzia că a critica metafizica *înseamnă* a critica ideologia burgheză şi vice versa. Această asimilare cauzală produce, în rândurile radicalilor, iluzia că există o legătură importantă între teoria ironistă şi politica radicală. în rândurile liberalilor, ea produce convingerea că sentimentul ironiştilor de contingenţă deteriorează ţesătura morală a societăţilor democratice. Ambele iluzii sunt încurajate de amintirile airurelilor antidemocratice ocazionale ale lui Nietzsche, de încercarea lui Heidegger de a trece în tabăra învingătoare a lui Hitler, de perioada lui Sartre de loialitate necugetată faţă de Stalin şi de cvasi-anarhismul lui Foucault.
Varietatea mare de concepţii politice cu care este compatibilă prima dintre aceste iluzii - fascismul, stalinismul, anarhismul -confirmă concepţia lui Yack că elementul comun al politicii radicale este tânjirea după o Alteritate sublimă, după ceva căruia nu i se aplică predicatele cotidiene în termenii cărora descriem diferenţa dintre frumos şi urât, plăcut şi dureros. Pare ciudat să-1 asociez pe Habermas - cel mai sensibil, temperat şi eficient purtător de cuvânt al democraţiei sociale dintre filosofii contemporani - cu o astfel de tânjire. Totuşi, din perspectiva istorismului meu lingvistic, neîncrederea lui Habermas în contextualism, căutarea de către el a „validităţii universale" nu este decât un simptom al acelei tânjiri. Un alt simptom este convingerea lui că există un „interes emancipator" diferit de „interesul pur tehnic" cu privire la cum să rearanjăm lucrurile astfel încât să producem mai puţină durere şi mai multă fericire. Mai mult, el este convins că numai „pozitivismul" şi „scientismul" anglo-saxon sunt insuficiente pentru înţelegerea societăţii contemporane şi are bănuiala că ele sunt oarecum „complice" la partea cea mai rea a acelei societăţi '[7]'. Aşa cum o percep eu, această convingere reprezintă o rămăşiţă
[171] Vezi Habermas, *Knowledge and Human* ***Interests;*** „Pozitivismul... a regresat înapoia nivelului de reflecţie reprezentat de filosofia lui Kant" (5). Pentru Habermas din acea cane timpurie, distincţia lui Kant natură-libertate rămâne o propedeutică esenţială la descoperirea de către Hegel a ceea ce Habermas a numit „puterea emancipatoare a reflecţiei, pe care o experimentează subiectul în sine
238
a acceptării distincţiei lui Kant dintre natură şi libertate şi a opoziţiei lui Marx dintre „ideologie" şi un mod de gândire care, datorită faptului că reprezintă mai degrabă „libertatea umană" decât orice „constrângeri externe", reuşeşte să fie nonideologic. în această privinţă, cel puţin, consider că Habermas însuşi este prins încă în plasa a

ceea ce el numeşte „filosofia subiectivităţii".
Dacă pornim de la concepţia că libertatea este mai degrabă recunoaşterea contingenţei decât a existenţei unui domeniu specific uman scutit de necesitatea naturală, atunci vom fi mai neîncrezători decât este Habermas în utilitatea socială a filosofiei. Vom aştepta mai puţine de la filosofie, cel puţin de la genul de filosofie caracterizat prin ceea ce Habermas numeşte „interogări universaliste şi strategii teoretice puternice"[172]. în schimb ne vom pune cele mai multe dintre speranţele noastre de diminuare a durerii şi umilirii nenecesare, încurajate pe plan social, în două lucruri. în primul rând, în genurile de scrieri pe care le-am înşirat mai devreme: romane, articole şi rapoarte scrise de către cei care pot să facă vizibile tipuri specifice de durere şi umilire. în al doilea rând, în propuneri pentru schimbări specifice în aranjamentele sociale - în legi, regulamente ale unei companii, proceduri administrative, practici educaţionale şi aşa mai departe. Aceasta înseamnă că termeni ca cel de „capitalism târziu", „societate industrială modernă" şi „condiţii de producere a cunoaşterii" vor fi folosiţi mai rar, iar termeni ca „reprezentarea muncitorului", „legi împotriva manipulării financiare neproductive" şi „asociaţia jurnaliştilor", mai des.
Preferinţa pentru acest nivel de concreteţe mai degrabă decât pentru cel caracteristic stilului german de „teorie socială" la scară

într-o asemenea măsură încât ea devine transparentă propriei sale geneze" şi la negarea **doctrinei** „pozitiviste" potrivit căreia „cunoaşterea este un simplu instrument în vederea adaptării unui organism la mediul său înconjurător" (97) - o doctrină pe care Dewey a considerat-o complet compatibilă cu critica instituţiilor contemporane. Deşi Habermas şi-a schimbat foarte mult concepţiile sale în următorii douăzeci de ani, cred că el rămâne credincios convingerii că teoria socială poate face ceva similar pentru societăţile contemporane cu ceea ce pot face indivizii în domeniul privat (de exemplu, în psihanaliză): şi anume, să devină „transparenţi propriei lor geneze". Pentru o bună dezbatere critică a teoriei lui Habermas despre „interesul emancipator" vezi Thomas **McCarthy,** *The Criticai Theory ofJurgen Habermas* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1978), secţ. 2.5, în special 99-101. McCarthy e foarte folositor în ceea ce priveşte încercarea lui Habermas de a-i alătura pe Kant şi Marx.
[172] Habermas, ***Discursul filosofic,*** 203. Asupra acestei teme vezi lucrarea mea ..The Ambiguity of 'Rationality'", *Consiellalions* 3, nr. 1 (1996), 73-82.

largă, nu este, desigur, o simplă deducţie din premise filosofice vaste. Dacă ea este justificată în vreun fel, atunci ea nu este justificată doar printr-o dorinţă de recunoaştere a contingenţei, ci printr-un raţionament politic: şi anume, acela că democraţiile bogate ale zilelor noastre conţin deja acel gen de instituţii necesare pentru propria lor reformă şi că nimic mai ezoteric decât lăcomia, teama, ignoranţa şi resentimentul nu „distorsionează" comunicarea dintre cetăţenii acestor democraţii. Acest lucru este echivalent cu a spune că în bogatele democraţii constituţionale nord-atlantice instrumentele de perfecţionare sunt deja la datorie - că principalele instituţii ale societăţilor democratice contemporane nu necesită „demascare", ci mai degrabă utilizare stăruitoare, suplimentată de noroc. Un astfel de raţionament este riscant şi, probabil, greşit. Dar chiar dacă este greşit, acest lucru nu va fi dovedit de către „problematici universaliste şi strategii teoretice puternice", ci prin continuă încercare şi eroare.

Derrida şi tradiţia filosofică

în lumea reală Nietzsche a fost un nesuferit hoinar, nehotărât, nevrotic, care nu a avut niciodată o viaţă în afara literaturii. Dar gândiţi-vă la lumea posibilă în care Nietzsche a avut noroc încă de timpuriu şi a sfârşit prin a fi un *paterfamilias* fericit, afectuos, suburban, în această lume mai satisfăcătoare, batjocura lui Wilamowitz-Mollendorf (John Searle al zilelor lui) n-a reuşit să doboare *Naşterea tragediei.* Din contră, această carte s-a bucurat, simultan cu tratatul lui Moriarty despre teorema binomului, de voga europeană. Extrem de pline de succes, conferinţele lui Nietzsche în Statele Unite le-au eclipsat pe cele ale lui Dickens. Multele cărţi despre el scrise de admiratori şi imitatori americani din Statele Unite (bătrânul Mark Twain, tânărul H. L. Mencken), precum şi la fel de multele cărţi care ne preveneau energic împotriva influenţei lui periculoase, au menţinut în mod constant numele lui în atenţia publicului. în loc să clacheze la patruzeci şi cinci de ani, el a continuat să scrie, voios şi prolific, „distrându-se pe cinste"[1].
L-ar fi pervertit oare succesul, sănătatea şi suburbia pe Friedrich Nietzsche? Ar fi fost oare opera lui distrusă de perfecţiunea vieţii? Ar fi putut el scrie atât de bine împotriva resentimentului dacă l-ar fi experimentat mai puţin des? Ar fi putut el scrie *Voinţa de putere* dacă ar fi avut el însuşi câtuşi de puţină? Poate că nu. Dar exemplul lui

[1] în *Jacques Derrida* (Paris: Editions du SeuiI, 1991) de Geoffrey Bennington şi Jacques Derrida, Derrida se referă la sine ca „s'amusant beacoup". Acest eseu este o versiune revizuită a unei recenzii la această carte şi mă refer frecvent la traducerea în engleză: *Jacques Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1991). Dacă nu se specifică altfel, toate numerele paginilor din text sunt din această carte. Cartea constă în două părţi - „Derridabase" de Bennington, care se întinde pe partea de sus a paginilor, şi „Circumfession" (în original „Circonfession") de Derrida, care se întinde pe partea de jos a paginilor.

Derrida, asemeni celui al lui Dickens, ar trebui să ne facă neîncrezători în ideea că singurătatea şi neglijarea sunt

bune pentru geniu şi că faima şi banii corup întotdeauna. în ciuda tuturor laudelor exagerate şi a loviturilor pe care le-a îndurat, Derrida rămâne la fel de proaspăt, emoţionant şi amuzant ca întotdeauna. El a reuşit într-un fel să rămână pasiv la ambele. El a rămas la fel de deschis la cărţile pe care le citeşte şi reciteşte şi la fel de sensibil la puterea fanteziei cum a fost la început.

Geoffrey Bennington are dreptate când spune că „suntem încă departe de a fi evaluat dimensiunea unei gândiri ale cărei bogăţii şi complexităţi sunt egale cu cea a marilor nume ale tradiţiei filosofice" (1). Imaginaţii la fel de incandescente ca acea a lui Nietzsche, Heidegger şi Derrida nu strălucesc foarte des. Noi nu ar trebui să permitem tam-tamului constant din jurul lui Derrida - creat, în cea mai mare parte, de către oameni care nu i-au citit cărţile - nici să ne grăbească spre judecăţi premature, nici să ne împiedice să ne bucurăm că suntem contemporanii lui. Ar trebui să fim recunoscători că există cineva care mai poate încă să ne şocheze, chiar şi după ce am citit destul de multe dintre textele lui, cu ceva la care nu ne-am aşteptat niciodată - ceva de genul „Circumfession". Nici nu ar trebui să ne lăsăm distraşi de întrebarea *„Cefei* de bogăţie şi complexitate? Literară sau filosofică? Intelectuală sau imaginativă? Nu s-a răspuns niciodată satisfăcător la această întrebare atunci când ea a fost pusă cu privire la mare parte din Hegel, sau cea mai mare parte din Nietzsche, sau cu privire la Heidegger din perioada târzie. Eşecul recurent al încercărilor de a răspunde la ea în ceea ce-1 priveşte pe Derrida ar trebui să ne facă nerăbdători mai degrabă cu întrebarea decât cu el. Dacă cineva sugerează răspunsuri noi la întrebări puse în termeni vechi, în special termeni folosiţi de Platon sau Kant, noi numim adesea rezultatul „filosofie". Dacă cineva sugerează întrebări noi puse în termeni noi, numim în mod tipic rezultatul „literatură". Uneori, ca în cazul lui Nietzsche, numim la început cărţile lor „literatură" iar apoi, după ce un număr suficient de profesori de filosofie au împrumutat de la ei sau i-au respins, bibliotecarii le redistribuie pe tăcute în rafturi. Dar nici clasificarea iniţială, nici cea din urmă nu ne spune prea multe.

în cele ce urmează, voi ridica câteva întrebări critice despre Derrida aşa cum sunt ele prezentate de către Bennington. Dar înainte de toate ar trebui să spun că descrierea lui Bennington a ceea ce pune la cale Derrida este mai bună în aproape toate privinţele - mai inteli-

gentă, mai plauzibi lă, mai interesantă şi mai puţin pretenţioasă - decât oricare alta pe care am citit-o. Bennington reuşeşte să se facă în mare măsură transparent scriitorului pe care îl interpretează. El nu îşi etalează propriile sale obsesii şi nu suprapune niciodată propriile sale neologisme peste neologismele lui Derrida[2].

Totuşi, „Derridabase" a lui Bennington nu este acea carte despre Derrida pe care filosofii analitici continuă să spere că o va scrie cineva, cartea care să îi întâlnească la jumătatea drumului[3]. Acea carte ar fi atentă la sfatul lui Searle că o distincţie neclară ar putea fi totuşi una foarte folositoare şi, ca urmare, nu ar pretinde că Derrida a „pus la îndoială o distincţie" făcând-o neclară (93). Ea nu ar spune că una dintre consecinţele argumentelor lui Derrida este „o respingere a umanismului" (48) fără a spune nimic despre ce ar putea însemna „umanismul" în acest context[4]. Ea nu şi-ar limita critica sa la adresa tratamentului lui Davidson a metaforei, la afirmaţia criptică şi pe lângă subiect potrivit căreia Davidson „limitează în mod neobişnuit

[2] O astfel de suprapunere este caracteristică multor cărţi (obositoare şi neprofitabile, după părerea mea) care oferă ceea ce Bennington numeşte interpretări „derridene" ale lui Derrida. Pe ultima pagină a lui „Derridabase", Bennington spune că i s-a „interzis" să ofere o astfel de interpretare deoarece „am spus totul despre deconstrucţie *cu excepţia* remarcii suplimentare prin care ea este *numită* în texte semnate de Jacques Derrida". Nu sunt sigur că înţeleg ce înseamnă acest lucru, dar cred că sunt recunoscător că a fost omisă remarca suplimentară fatală. Căci Derrida pare de neimitat: trebuie totuşi să citesc o interpretare derrideană a ceva, scrisă de altcineva decât Derrida însuşi, care să nu fie născocită, de lemn şi lipsită de umor.

[3] Aş vrea ca cineva să scrie această carte, nu pentru că cred că cărţile scrise pe gustul filosofilor analitici au o claritate intrinsecă ce îi lipseşte cărţilor lui Derrida, ci pur şi simplu pentru că o astfel de carte ar avea o considerabilă utilitate pedagogică şi ecumenică. Ea ar putea înlătura câteva dintre barierele din calea comunicării internaţionale între profesorii de filosofie, bariere ridicate de diverse cursuri de interpretare pe care diferite ţări le pretind de la studenţii lor la filosofie. în timp ce aşteaptă această carte, cel mai bun lucru la care pot apela filosofii analitici pentru a se lămuri asupra lui Derrida sunt admirabilele articole ale lui Samuel Wheeler despre Derrida şi Davidson: „The Extension of Decon-struction", *Monist* 69, nr. 1 (1986), 3-21; „Indeterminacy of French Interpre-tation" în *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy ofDonald Davidson,* ed. Ernest LePore (Oxford: Blackwell, 1986), 477-94; „Metaphor in Davidson and de Man" în *DonaldDavidson and Literaiy Theory,* ed. Reed Way Dasenbrock (University Park: Pennsylvania State University Press, 1993), 144-59.

[4] Bănuiala mea este că „umanism" înseamnă aici ceva de genul a ceea ce eu numesc mai jos „nominalism". însă nu sunt sigur.

teritoriul înţelesului şi, prin urmare, al preocupării filosofice, la simplul înţeles prepoziţional" (131). Ea nu ar afirma că „toate alegerile etice şi politice sunt făcute *apriorice* fondul acestei complicităţi [cu metafizica]" (39), tară a spune explicit ce presupune o astfel de complicitate şi cum afectează ea acele alegeri .

Cel mai important, această carte nescrisă nu ar afirma că conceptul de „autonomie" (sau orice alt concept) dă dovadă de „naivitate" (253) sau că „deducţiile noastre au demonstrat un fel de incoerenţă în interpretarea conceptului de 'semn'" (37). Ea nu ar trata conceptele drept cvasi-persoane. Ea ar

spune în schimb că unii oameni care folosesc cuvântul „autonomie" nu-şi pun anumite întrebări pe care ar trebui să şi le pună şi că anumite moduri de a folosi cuvântul „semn" au sugerat pseudo-probleme transcendentale de nerezolvat (de exemplu, cum este *posibilă* intenţionalitatea într-o lume a atomilor şi vidului?) pe care le putem cu siguranţă neglija. Ea ar trata afirmaţia că „semnificatul este doar un semnificant pus într-o anumită poziţie de către alţi semnificanţi" (31) ca pe o modalitate de a exprima ideea wittgenstei-niană că a poseda un concept înseamnă a şti cum să foloseşti un cuvânt. Prin urmare, acuzaţiile de naivitate sau incoerenţă la adresa conceptelor vor fi înlocuite de sugestii pentru schimbări în comportamentul lingvistic al anumitor oameni (în cea mai mare parte filosofi).
Această carte nescrisă nu ar arunca îndoiala asupra întrebării dacă cineva „are o idee foarte clară despre ceea ce este o mamă" (207) nici nu ar pretinde că „noi nu ştim încă ce sunt socialul şi politicul". Conform acestei cărţi, întrebarea „Ce este politicul?" ar fi la fel de rea

[5] Nu prea există multe despre politică sau despre posibila relevanţă a decon-strucţiei pentru politică în „Derridabase". Totuşi, la un moment dat, Bennington vorbeşte despre „această întrebare clasică (dacă critici ordinea existentă a lucrurilor, cu ce propui să o înlocuieşti?) care tinde mai precis să întărească ordinea politică drept ordine a unei ordini şi care regulează multe reacţii 'politice' la deconstrucţie în ţările anglo-saxone" (264). Bennington merge mai departe şi spune că această întrebare practică este „depăşită" prin deconstrucţie şi că „dacă deconstmcţia ar avea un ţel sau o idee regulatoare, aceasta ar fi: ca ceva să se întâmple, să existe un eveniment".
în calitatea mea de pragmatist, nu sunt pe cale să admit că ceva poate depăşi întrebările de forma „Ce e de făcut?" Mi se pare că astfel de întrebări le întrece pe toate celelalte. Afirmaţia lui Bennington că "întrebarea clasică" întăreşte ordinea politică, îmi aminteşte de cea mai puţin preferată propoziţie a mea din Foucault: „Cred că a ne imagina un alt sistem înseamnă a extinde participarea noastră în sistemul prezent".

ca întrebarea pe care Socrate i-o adresează lui Eutyphron: ce este pietatea? Căci ambele întrebări presupun că unele concepte ca „pios" sau „politic" sunt nume pentru naturi, esenţe, semnificaţi auto-sufi-cienţi - acele genuri de lucruri în care, ne-am fi imaginat că numai falogocentriştii cred. într-o carte adresată oamenilor care cred că dincolo de întrebuinţarea cuvintelor nu se află nimic altceva decât condiţiile cauzale ale acelor întrebuinţări - oamenilor care sunt de acord cu Davidson că ar trebui să distrugem distincţia dintre a cunoaşte un limbaj şi a ştii cum să ne descurcăm în lume - s-ar pune în schimb întrebarea dacă un anumit grup de oameni folosesc cuvântul „politic" într-un mod care evită anumite consecinţe nefericite (de exemplu, legitimarea tacită a unor practici sociale dubioase, sau generarea unor pseudo-probleme filosofice de nerezolvat).
O astfel de carte ar putea întreba dacă cuvântul se cuvine a fi folosit - în unele contexte, în unele scopuri - în mod diferit. Dar n-ar sugera că există un mister în legătură cu ceea ce înseamnă cuvântul sau în legătură cu referinţa lui. Căci ea ar fi în mod consecvent nominalistă: ea nu ar urmări aventurile conceptelor, ci mai degrabă pe cele ale fiinţelor umane, ale oamenilor care folosesc semne şi zgomote ca instrumente în vederea realizării unor scopuri specifice. Ea nu ar spune că acele cuvinte des folosite reprezintă concepte *incoerente,* căci nu poate exista o dovadă mai bună a coerenţei unui concept decât faptul că (în cuvintele lui Wittgenstein) „acest joc de limbaj este *jucat".* O astfel de carte ar spune că anumite concepte sunt greoaie, de o utilitate limitată şi înlocuibile, dar nu că sunt incoerente sau neinteligibile sau complice ale forţelor întunericului. „Conceptul" nu va fi folosit drept nume al unui agent (adesea incompetent) sau al unui subiect nenorocos (ca în epigraful la *Jacques Derrida:* „Des qu'il est saisi par l'ecriture, le concept est cuit").
îmi imaginez că Bennington ar spune că această carte alternativă pe care am descris-o - o carte care încearcă să-i aducă pe Derrida, Wittgenstein şi Davidson pe aceeaşi lungime de undă - ar fi complet eronată în ceea ce-1 priveşte pe Derrida. Dacă el ar avea sau nu dreptate să spună asta depinde de răspunsurile la unele întrebări care m-au pus în încurcătură de când am început să-1 citesc pe Derrida (acum mai bine de douăzeci de ani): Poate el oare să se descurce^ara a trata conceptele ca agenţi sau subiecţi? Dacă nu, se poate ca acest mod de a vorbi aparent platonist să fie împăcat cu critica lui la adresa metafizicii prezenţei? Pot oare marile lui afirmaţii transcendentale generale ocazionale să fie împăcate cu demascarea de către el a

tuturor generalizărilor anterioare? Acestea sunt întrebările pe care le voi urmări în restul acestui eseu.
Oameni ca mine, care îi apreciază pe Davidson şi Wittgenstein în mod egal şi din aceleaşi motive, îi interpretează în mod tipic pe ambii drept nominalişti şi, astfel, drept oameni care nu vor avea nici o legătură cu filosofia transcendentală - cu descoperirea condiţiilor de posibilitate (a conştiinţei sau a limbajului sau a *Dasein-ului* sau a orice altceva). Noi considerăm că ambii filosofi sunt de ajutor în vederea convingerii oamenilor că, în cuvintele lui Bennington, „orice filosofie care îşi dă sieşi lumea şi

limbajul drept două domenii separate printr-un abis care trebuie traversat, rămâne prinsă, tocmai în momentul pretinsei traversări, în cercul dogmatismului şi relativismului pe care este incapabilă să-l spargă" (103). Aşa cum îi citim noi pe Davidson şi Wittgenstein şi aşa cum ne-ar place să-l putem citi pe Derrida, numai acea noţiune de două domenii distincte - numai ceea ce Davidson a numit „cea de-a treia dogmă a empirismului: distincţia dintre schemă şi conţinut" - permite ideea că ne putem angaja în două tipuri distincte de activitate: cercetare empirică a condiţiilor cauzale ale realităţii şi cercetare filosofică a condiţiilor transcendentale ale posibilităţii.

Dacă suntem nominalişti, orice explorare a relaţiilor presupozi-ţionale dintre concepte în care ne-am putea angaja, va lua forma unui argument potrivit căruia nu putem folosi anumite cuvinte în anumite moduri dacă nu folosim alte cuvinte în anumite alte moduri[6]. Deci noi, nominaliştii, nu avem nici o întrebuinţare pentru o versiune revizuită a „logicii transcendentale" a lui Kant. Noi îi suntem recunoscători lui Wittgenstein pentru a fi luat în derâdere ideea kantiano-fregeană că, aşa cum s-a exprimat el, „logica este ceva sublim". Noi îl citim pe Wittgenstein ca pe un filosof terapeutic, a cărui importanţă constă în faptul că ne ajută să scăpăm de acele moduri de a folosi cuvintele care generează pseudo-probleme . Dar cu toată desublimi-

[6] Am argumentat altundeva în favoarea acestei afirmaţii că singurul argument transcendental bun este un argument despre parazitism. Apăr afirmaţia în „The Transcendental Argument, Self-reference, and Pragmatism", în *Transcendental Arguments and Science,* ed. Peter Bieri et al. (Dordrecht: Reidel, 1979), 77-103 şi dezvolt aceeaşi linie de gândire în „Strawson's Objectivity Argument", *Reviewof Metaphysics* 24 (decembrie 1970), 207-44 şi în „Verificationism and Transcendental Arguments", *Nous* 5 (toamna 1971), 3-14.

[7] Există o interpretare alternativă a lui Wittgenstein - cea propusă de către Stanley Cavell - potrivit căreia Wittgenstein consideră cel puţin unele dintre

zarea glumeaţă şi obscenă care are loc în cărţile lui Derrida, nu e clar că ceea ce vrea el este tocmai o astfel de scăpare, o scăpare dintr-o sticlă de prins muşte prăfuită.

Bennington, asemeni multor alţi comentatori ai lui Derrida, nu vrea ca el să fie citit ca un fel de Wittgenstein francez[8] şi s-ar putea să creadă că nimeni n-ar trebui să încerce să scrie cartea - *Derrida for Davidsonians* - pe care eu am schiţat-o. Căci o astfel de carte ar omite ceea ce el numeşte caracterul „cvasi-transcendental" al gândirii lui Derrida. Deşi Bennington arată destul de clar că „deconstrucţia nu este în mod fundamental un gen kantian de filosofie, şi nu se poate mulţumi cu ideea de condiţii de posibilitate şi cu tot ceea ce implică acea idee" (88), el susţine că lucrul la care se gândeşte Derrida nu este evadarea din tradiţia filosofică. El ne previne să nu credem că „discursul filosofic" constă „doar în metafore uitate sau uzate, o fabulă extrem de cenuşie şi tristă, mistificată de propria-i nominalizare drept adevărul însuşi" (122)[9]. Dacă suntem atenţi la ambele preveniri - dacă respectăm suficient filosofia încât să ne dăm seama că ea este ineluctabilă, dar nu suficient pentru a lua la fel de în serios ca şi Kant ideea de condiţii de posibilitate - atunci cvasi-transcenden-talitatea va fi lucrul de care ne vom ocupa.

Bennington crede că oamenii asemeni mie, care bănuiesc că s-ar putea ca singurul lucru de care avem nevoie de la filosofii noştri să fie

problemele filosofice tradiţionale drept „profunde" şi inseparabile de ceva anistoric şi transcultural numit „umanul". Pentru exemple ale acestei interpretări şi pentru o critică a propriilor mele tendinţe escapiste, vezi introducerile lui James Conant la două dintre cărţile lui Hilary Putnam: *Realism with a Human Face* şi *Words and Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990 şi, respectiv, 1994). Cavell şi Derrida au multe în comun, în special suspiciunea lor la adresa genului de abordare pragmatică a tradiţiei filosofice pe care eu îl favorizez.

Eu am sugerat ca Derrida să fie considerat în acest mod într-o dezbatere a cărţii lui Rodolphe Gasche *The Tain ofthe Mirror,* intitulată „Este Derrida un filosof transcendental?" (retipărită din *Yale Journal of Criticism* în cartea mea *Pragmatism şi filosofie post-nietzscheană* [Ed. Univers, Bucureşti, 2000, trad. Mihaela Căbulea]). Eseul prezent este un fel de continuare a acelei lucrări. Comentariul lui Bennington m-a ajutat să mă concentrez mai bine asupra problemelor pe care le-am dezbătut în conexiune cu cele ale lui Gasche.

[9] Cu unele condiţii (cum ar fi substituirea „filosoficului" cu „metafizicul"), acesta este exact modul în care eu *concep* discursul tradiţiei filosofice şi în care cred că 1-a conceput şi Dewey. Bennington continuă spunând că „se poate observa cât de tentantă este o astfel de interpretare pentru o critică a filosofiei din partea ştiinţelor umaniste sau'din partea literaturii". Chiar aşa. Dewey poate fi conceput ca formulând tocmai o astfel de critică din partea ştiinţelor umaniste. Eu am încercat să formulez una din partea literaturii.

terapia pragmatică, sunt mai aproape de Kant decât îşi dau seama. Căci aceşti filosofi acceptă distincţia lui Kant dintre empiric şi transcendental, iar apoi optează pentru empiric - încearcă să facă din ceea ce mai rămâne din discursul filosofic un discurs empiric. Potrivit lui Bennington, ceea ce este distinctiv cu privire la cvasi-transcenden-talismul lui Derrida, este faptul că Derrida nici nu optează pentru una din părţile distincţiei în defavoarea celeilalte, nici nu aruncă distincţia însăşi pe fereastră, ci susţine în schimb că ea este atât ineluctabilă

pentru totdeauna cât şi inutilizabilă pentru totdeauna. Când oameni asemeni mie protestează în numele lui Wittgenstein şi Davidson că ei pot să-şi facă treaba fără să menţioneze deloc această distincţie dubioasă, cu atât mai puţin să aleagă o parte, replica lui Bennington este că noi doar credem că asta este ceea ce fac cei doi bărbaţi. El pretinde că ceea ce fac ei *realmente,* este să lase empiricul să joace rolul pe care 1-a jucat odinioară transcendentalul. Cel puţin aşa interpretez eu următorul pasaj din „Derridabase":

Dacă cineva spune că finitudinea este într-un anumit sens condiţia transcendenţei, atunci acela o transformă în condiţia de posibilitate a transcedenţei şi o pune astfel într-o poziţie transcendentală în raport cu transcendenţa. Dar ultra-transcendentalul produs astfel pune în discuţie însăşi structura transcendenţei, pe care o readuce la statutul de trăsătură pe care transcendenţa ar vrea să o considere empirică.... Această deconstrucţie se îndreaptă spre o comprehensiune a oricărui discurs guvernat de opoziţia empiric/ transcendental şi a tot ceea ce se potriveşte cu el: dar această mişcare, care ar fi reprezentată în mod tradiţional drept o mişcare ascendentă, dincolo chiar de ceea ce a fost rescunoscut până acum drept transcendental, este de fapt, sau în acelaşi timp, o mişcare „descendentă", căci tocmai empiricul şi contingentul, ele însele în mod necesar deplasate, în această mişcare spre evenimentul singular şi cazul şansei, sunt cele care se regăsesc mai sus decât înaltul, mai sus decât înălţimea, în căderea înălţimii. *L'erection tombe.* „Cvasi-transcendental" denumeşte ceea ce rezultă din această deplasare, menţinând drept lizibilă urma unei treceri prin opoziţia tradiţională şi conferind acestei opoziţii o incertitudine radicală pe care o vom numi „indecidabilitate" cu condiţia să ne luăm câteva precauţii suplimentare. (279)

Argumentul lui Bennington depinde de premisa formulată în prima propoziţie a acestui pasaj. Este oare adevărat că oricine spune „finitudinea este într-un anumit sens condiţia transcendenţei" pune astfel finitul „într-o poziţie transcendentală în raport cu transcendenţa"?

248

Sunt înclinat să protestez că singurul motiv pentru care cineva ar vrea să spună lucrul dintâi, ar fi acela de a susţine că termenul „transcendenţă" este, asemeni tuturor celorlalte cuvinte, o invenţie umană menită să servească diverse scopuri umane, finite. Aceasta însemnă doar a reitera ceea ce Feuerbach a spus despre Dumnezeu. Sau, poate, mai la subiect, a reitera ceea ce a spus Kierkegaard despre Hegel: că a fost „un biet individ existent" care a inventat Sistemul în speranţa deşartă de a scăpa de finitudinea sa prin absorbţie în el. Aş sublinia în mod analog că Kant a fost doar un biet individ existent care a inventat un dispozitiv numit „filosofie transcendentală" pentru a se smuci din prinsoarea în care s-a trezit (între, în linii mari vorbind, Newton despre corpusculi şi Rousseau despre libertate).

A fi nominalist şi **istorist** în acest mod pune oare finitul într-o „poziţie transcendentală în raport cu transcendenţa?" Oare Feuerbach şi Kierkegaard sau Dewey şi Davidson conduc cercetări transcendentale sau fac **presupuneri** despre condiţiile de posibilitate, fie că le place fie că nu? Dewey, cel puţin, ar răspunde că el conduce cercetări empirice în condiţiile cauzale ale anumitor evenimente curente - şi anume, întrebuinţările anumitor cuvinte în anumite moduri, originile anumitor termeni în jurul cărora s-au cristalizat anumite practici sociale. Deci e tentant să protestăm împotriva lui Bennington că oricare dintre aceşti filosofi nu face decât să pună finitul într-o poziţie *cauzală cu privire la inventarea şi utilizarea cuvântului,, transcendenţă",* şi nu să-1 pună într-o poziţie transcendentală cu privire la *transcendenţă.* Ei ar protesta că nu pot face lucrul din urmă deoarece trascendenţa nu există.

Dar bănuiesc că Bennington ar răspunde că acest protest ignoră ceea ce el numeşte

o lege că orice încercare de a explica efectele transcendentale prin invocarea istoriei trebuie să presupună istoricitatea istoriei însăşi drept transcendentalul însuşi, pe care acest sistem de explicaţie nu va fi niciodată în stare să o înţeleagă. Aceasta este ceea ce am numit mai devreme contrabadă transcendentală şi nu poate rezolva paradoxul *(plus de...)* potrivit căruia însuşi conceptul la care se face apel pentru a explica totul este cel care nu va fi înţeles niciodată în explicaţie. Acesta este în esenţă obstacolul oricărui empirism de orice fel. Fără îndoială că cele mai rele naivităţi în această privinţă afectează „explicaţiile" sociologice ale filosofiei. Din acest punct de vedere, discursuri ca cele ale lui Foucault şi Habermas - care recunosc că nu putem să ne descurcăm fără analiză transcendentală, dar care vor totuşi să

249

10

limiteze acea analiză invocând o anumită periodizare istorică a transcendentalului însuşi - evită fără îndoială cele mai rele contradicţii, dar se privează în acelaşi timp de mijloacele de înţelegere a istoricităţii acelor perioade şi apelează destul de slab la diverse motoare ale istoriei ca modalitate de scăpare. (281-2).

Capitolele de început ale cărţii lui Dewey *The Questfor Certainty* sunt un bun exemplu de genuri de „'explicaţii' sociologice ale filoso-fiei" care iau de la sine înţeles faptul că putem să ne descurcăm „tară analiză transcendentală". Deci, după cât se poate presupune, Bennington ar considera acea carte atât naivă cât şi chinuită de „cele mai rele contradicţii". Dar nu ne putem contrazice decât dacă spunem lucruri care nu pot fi făcute consecvente. După cum văd eu, Dewey nu se contrazice. El nu face decăt să îşi spună povestirea sa istorico-sociologică, iar apoi sugerează că s-ar putea să fim acum în postura de a scăpa de tradiţia filosofică, de a lăsa în urmă un episod de-a dreptul cenuşiu şi trist. Dar cred că replica lui Bennington ar fi că Dewey îşi contrazice propriile sale *presupoziţii* tacite şi, probabil, inconştiente şi anume, presupoziţiile despre istoricitatea istoriei pe care o descrie

Cum putem şti dacă această acuzaţie este corectă? Mai general, cum putem şti ce presupune un filosof, în special dacă el neagă că presupune ceea ce criticul său spune că presupune? Răspunsul lui

Bennington poate fi dedus din afirmaţia lui că

orice încercare de a destitui filosofia dintr-o regiune definită în mod clasic nu poate decât să-i substituie în ultimă instanţă ceva care va juca rolul filosofiei fără a avea mijloacele pentru a proceda astfel. A crede că putem să ne descurcăm fără filosofie, înseamnă de fapt a face filosofie rea: acest argument filosofic complet clasic... nu poate fi respins fără deconstrucţia structurii generale, iar o astfel de deconstrucţie nu mai este prin urmare filosofie, dacă n-ar fi acea alunecare în empirism pe care filosofia o poate vedea întotdeauna în ea. (283)

Dacă această afirmaţie este adevărată, atunci Dewey, Wittgenstein şi oricine altcineva care încearcă să explice de ce acesta ar putea fi momentul propice pentru a ne îndepărta de filosofie - a ne târî în afara sticlei de prins muşte cenuşii, triste - vor fi inventând ceva care

[10] Nu sunt sigur care sunt aceste presupoziţii. *Ce* anume presupunem atunci când presupunem istoricitatea unei istorii? Că oamenii vorbesc aşa cum vorbesc datorită situaţiei istorice în care sunt educaţi? Aceasta pare mai degrabă o platitudine decât o presupoziţie tacită.

„va juca rolul filosofiei". Ei vor fi făcând filosofie „rea", deoarece ea ar fi în mod inconştient auto-contradictorie - filosofie oarbă la contradicţia propriilor sale presupoziţii. Acest gen de filosofie nu va surprinde „imposibilitatea în principiu de a ne desprinde net de *logoS'Ul* metafizic" (309)

„Argumentul filosofic complet clasic" că orice critică a filosofiei nu este decât filosofie rea („Filosofia îşi îngroapă întotdeauna antreprenorii săi", „Nu se poate pune capăt filosofiei prelungind filosofia" etc.) m-a surprins întotdeauna ca fiind foarte slab[11]. Singura sa bază empirică pare să fie faptul că bibliotecarii pun în mod automat criti-cile filosofiei pe raftul de filosofie. Aşa este, dar apoi ei pun în mod automat criticile lui Hitler pe raftul lui Hitler, iar criticile astrologiei pe raftul astrologiei, fără a sugera prin aceasta că criticii lui Hitler (sau astrologii) sunt hitlerieni (sau astrologi) confuzi sau neadecvaţi, sau hitlerieni (sau astrologi) răi care nu au reuşit să înţeleagă propriile lor presupoziţii. Analogia dintre filosofie şi Hitler ar eşua desigur, dacă filosofia, spre deosebire de Hitler dar asemeni smoalei, ar fi acel gen de lucru pe care nu l-ai putea atinge fără să nu se lipească de tine. Dar este el oare? De ce n-ar fi normal oare ca termenul „filosofie", în loc să denumească o substanţă extrem de adezivă, să selecteze doar o succesiune de texte? De ce ar trebui să conteze dacă extindem aria de acoperire a termenului la texte prezente şi viitoare care critică membrii anteriori ai succesiunii, sau dacă limităm în schimb întinderea termenului la trecut? De ce ar trebui ca alegerea între aceste alternative să prezinte o anumită importanţă sau interes? Cum putem şti, fără a ne transforma la loc în falogocentrişti, atât de multe despre ine-luctabilitatea filosofiei - şi despre presupoziţiile pe care le au oamenii, indiferent dacă ei le admit sau nu -pe cât pretinde Bennington că ştie? Nu este oare condiţia de posibilitate a cunoaşterii acelui gen de lucru tocmai metafizica prezenţei şi esenţei de care deconstrucţia se presupune că trebuia să ne ajute să ne eliberăm? Nu s-ar putea ca diferitele specii de antimetafizicieni ai prezenţei - deconstructiviştii, deweyenii şi davidsonienii - să fie de acord cel puţin asupra nevoii de a fi nominalişti? Nu s-ar putea ca acest nominalism să ne salveze de ideea „clasică" potrivit căreia entităţile abstracte au un fel de abilitate supranaturală de a adera la oameni care încearcă să le răstoarne? N-ar

[1'] Marx a fost exasperat pe bună dreptate de către cei care le spuneau ateilor, „Ei bine, atunci, ateismul este religia voastră".

trebui să încetăm a mai scormoni prin texte într-o vânătoare de „contrabandă transcendentală"? Dat fiind faptul că nu ne putem desprinde *net (se couper nettemenf)* de *logos-\x* metafizic, am putea cu siguranţă să o facem treptat, pe porţiuni, pe rând câte puţin, la fel cum copilul (sau în mod întârziat, cel ce este supus psihanalizei) se desprinde treptat, prin izbucniri şi smucituri, de părinţii săi. N-am putea să schimbăm treptat subiectul, până când *logos-xx* metafizic ar începe să semene cu o rudă îndepărtată, cenuşie, tristă, singură, patetică?

Spre finalul ultimului pasaj pe care l-am citat, îl găsim pe Bennington sugerând că Derrida ne-a învăţat să reuşim în ceea ce atât de mulţi predecesori distinşi au eşuat: el ne-a învăţat să „deconstruim structura generală" şi, mai bine decât orice, cum să facem acest lucru fără a face filosofie. Aparent, el a depăşit filosofia, şmecheria pe care începuserăm să credem că nimeni nu o va putea îndeplini. Dar unde au greşit toţi predecesorii lui Derrida? Au greşit în a crede că şi-au îndeplinit partea lor în a ne scăpa de „structura generală" explicând originile sociologice ale distincţiei teorie-practică (Dewey), sau considerând platonismul un joc de putere (Heidegger), sau explicând nevoia de a înlocui o noţiune de raţiune ca facultate centrată pe subiect cu o noţiune socială de raţiune ca activitatea comunicării (Habermas), sau recunoscând că candidaţii Ia valoarea de adevăr sunt nominalizaţi de către oamenii care deţin puterea (Foucault, Hacking, Latour)[1'], sau înlăturând distincţia schemă-conţinut (Davidson), sau realizând că relaţiile presupoziţionale sunt, cel mult, obiceiuri ale aşteptărilor din partea

participanţilor la o practică socială (Wittgenstein)? Cum poate Bennington să deosebească o deconstrucţie veritabilă a „structurii generale" de o încercare neizbutită, auto-contradictorie de a efectua o circumvenţie a acelei structuri - o încercare care este oarbă la propriile sale presupoziţii? Această ploaie de întrebări retorice indică faptul că am ajuns la capătul puterilor. Nu ştiu cum altcumva să folosesc noţiunea de „cvasi-transcendentalitate", decât ca pe un nume pentru superioritatea pe care Bennington o pretinde pentru Derrida în raport cu toţi ceilalţi filosofi pe care tocmai i-am enumerat. Insă nu sunt sigur în ce ar trebui să constea acea superioritate, sau dacă ea există.

[12] îi grupez pe aceşti oameni împreună, deoarece cred că noţiunea lui Hacking de „candidaţi la valoarea de adevăr" oferă cea mai bună modalitate de a rezuma rezultatele discuţiilor lui Foucault despre adevăr şi putere şi deoarece cred că Latour (în *We Have Never Been Modern)* trasează consecinţele (deweyene, în ochii nord-americani) operei Iui Foucault şi a lui Hacking.

Poate că în loc să ne gândim la Derrida aşa cum o face Bennington - ca depăşind oarecum competiţia, văzând mai departe decât au văzut ei, evitând greşelile lor - ar trebui să-1 considerăm mai degrabă un colaborator, decât un concurent, al diverşilor filosofi pe care tocmai i-am menţionat. Gândiţi-vă la analogia a ceea ce poeţii romantici au făcut cu un mănunchi de asumpţii despre literatură şi relaţia sa cu viaţa, care erau comune în secolul al XVIIJ-lea. Noi nu-1 vedem pe Wordsworth în competiţie cu Shelley, sau pe Blake în competiţie cu Byron, în cursa de a descoperi modalitatea *corectă* de a submina aceste asumpţii, modalitatea corectă pentru secolul al XlX-lea de a-1 „depăşi" pe al XVIII-lea, singura modalitate consecventă, modalitatea care nu mai împărtăşeşte nici o presupoziţie cu ceea ce este depăşit. în schimb, noi privim înapoi la acei poeţi ca făcând mai degrabă lucruri disparate din diferite raţiuni idiosincratice, decât cu atenţia îndreptată spre a produce o schimbare culturală generală. Aceşti poeţi ni se par asemeni unor participanţi într-o mişcare numai atunci când privim înapoi şi observăm că o astfel de schimbare a avut loc şi că ea li se datorează în mare parte lor.

Bănuiesc că toţi filosofii secolului al XX-lea pe care i-am menţionat - Dewey, Heidegger, Habermas, Foucault, Hacking, Latour, Davidson, Wittgenstein şi Derrida - le vor părea istoricilor intelectuali ai sfârşitului de secol XXI nişte participanţi inconştienţi la o singură mişcare. Cu excepţia lui Davidson, probabil, nici unul dintre ei nu s-ar supăra să fie descris aşa cum îl descrie Bennington pe Derrida - ca făcând ceva ce nu mai este „filosofie", mai mult decât este „o răsfoire a arhivelor prăfuite ale filosofiei pentru a scoate din ele hrana sărăcăcioasă pe care tradiţia nu a reuşit să o înghită" (285). Ceea ce spune Bennington despre deconstrucţie este adevărat pentru toţi dintre ei: ceea ce face fiecare dintre ei, „are loc, din motive de principiu, printr-un ataşament mai mult sau mai puţin relaxat faţă de ceea ce a fost numit în mod tradiţional filosofie, pe care [decon-strucţia] nu o repudiază niciodată" (262). A scăpa de sub autoritatea părinţilor noştri, sau a predecesorilor noştri - înlăturând presupunerile secolului anterior sau ale celor câteva milenii precedente - nu e niciodată o problemă de simplă repudiere, mai mult decât este o despărţire netă.

Din perspectiva sincretică, ecumenică pe care tocmai am sugerat-o nu există nici o nevoie de a izola o metodă a „filosofiei cvasi-trans-cendentale", sau a „deconstrucţiei" practicată de Derrida aşa cum nu există nici nevoia de a izola o metodă numită „teorie critică" exem-

plificată de către Habermas, una numită „filosofia limbajului comun" utilizată de către Wittgenstein, sau una numită „genealogie" practicată de către Foucault. Nu trebuie să ne preocupe deloc cum să localizăm un teren de mijloc numit „cvasi-transcendentalitate", intermediar între a considera distincţia transcendental-empiric cu deplină seriozitate kantiană şi a o uita pur şi simplu. Mai precis, nu trebuie să fim mai expliciţi decât a spune, „Ştii tu - acel gen de lucru pe care îl face Derrida".

Bennington descrie bine acest gen de lucru atunci când spune că „fiecare sistem exclude sau elimină ceva ce nu se lasă gândit în termenii sistemului" şi că „travaliul lecturii îndeplinit de către Derrida constă în localizarea acestor termeni excluşi sau a acestor rămăşiţe care comandă discursul de excludere: suplimentul (masturbarea sau scriitura) la Rousseau; indicele la Husserl; ornamentul sau voma la Kant etc." (283-4). Dar n-ar fi suficient să spunem că prin căutarea unor astfel de termeni excluşi Derrida a reuşit să-i plaseze pe Rousseau, Kant şi ceilalţi în contexte noi, extrem de clarificatoare, contexte care scot la iveală asemănări neaşteptate între aceste personalităţi? Este oare necesar să pretindem că acest succes se datorează aplicării riguroase a unei metode numită „deconstrucţie" care „depăşeşte filosofia"?

Cred că Bennington ar insista că acest lucru n-ar fi suficient. El vrea să spună că succesul lui Derrida se datorează tocmai unei astfel de munci riguroase - acelaşi gen de muncă riguroasă care detectează relaţii presupoziţionale ce rămân invizibile cercetătorilor mai puţin metodici şi mai puţin riguroşi. Bennington favorizează puternic rigurozitatea, iar în această privinţă, seamănă cu Culler, Norris şi alţi comentatori care

deplâng descrierile operei lui Derrida ca joc imaginativ liber. Dar întrebuinţarea de către Bennington a „rigurozităţii" invocă o imagine a logicianului cvasi-transcendental atent şi pretenţios dezbinând relaţii preexistente între concepte - ca şi cum conceptele ar fi bucăţi de molecule de ADN. E greu de reconciliat această imagine cu holismul şi contextualismul care sunt comune lui Derrida, Davidson şi Wittgenstein. Noţiunea de rigurozitate pare de asemenea să implice că există ceva care trebuie să fie înţeles corect - că logicianul cvasi-transcendental ar fi făcut o mare greşeală dacă ar fi identificat acel lucru exclus în cazul lui Rousseau drept orice *altceva* decât „supliment (masturbare sau scriitură)", la fel cum Kant ar fi făcut o greşeală dacă ne-ar fi oferit o listă de două, sau douăzeci de Categorii are înţelegerii Pure şi nu una de douăsprezece, sau dacă
254
Hegel ar fi spus că sinteza dintre Fiinţă şi Nimicnicie e *orice* altceva decât Devenirea (dacă ar fi identificat-o, de exemplu, cu Timpul sau Ambivalenţa sau Sexul sau cu o Bomboană de Ciocolată).
Este greu de ştiut ce ar conta drept o demonstraţie a faptului că Derrida a identificat *greşit* elementele excluse din unele texte pe care le dezbate, la fel de greu cum ar fi să ştim ce ar demonstra că Kant a surprins greşit Tabelul Categoriilor. Asta pentru că este greu de separat noţiunea de rigurozitate de cea de consens al cercetătorilor, al participanţilor la o practică socială continuă (asemeni Proiectului Genomului Uman, sau încercărilor filosofilor analitici de a oferi, prin răspândirea de contra-exemple, condiţii necesare şi suficiente pentru aplicarea corectă a anumitor termeni). Mi se pare că rigurozitatea este ceva pe care îl putem deţine numai după ce am stabilit un acord cu alţi oameni, de a ne subordona imaginaţia consensului lor. în orice caz, aceasta este noţiunea de rigurozitate pe care o vom avea dacă, în calitate de buni nominalişti, considerăm obiectivitatea un alt nume pentru intersubiecti-vitate[13]. Este greu să fim riguroşi de unii singuri şi la fel de greu să apreciem aceeaşi realizare atât pentru originalitate cât şi pentru rigurozitate. E posibil ca atunci când cineva face un lucru pentru prima dată, să-l facă în mod strălucit, dar nu e posibil să-l facă în mod riguros[14].

[13] Cred că înţeleg ce spune Bennington atunci când afirmă că „lecturile efectuate de către Derrida nu dau niciodată impresia că sunt arbitrare" (98), dar pentru mine aceasta nu constituie o dovadă de rigurozitate sau acurateţe. Motivul pentru care ele nu oferă niciodată această impresie (fanilor ca Bennington şi mine) din prima este acelaşi motiv pentru care succesiunea de evenimente din *Critica raţiunii pure* sau *Crimă in Orient Expres* nu pare arbitrară din prima: autorii acestor cărti au avut, aşa cum are Derrida, imaginaţii suficient de puternice pentru a-i entuziasma pe cei mai mulţi dintre cititori de prima dată, astfel încât aceştia să-şi dorească suspendarea chestionării sceptice.
O impresie de arbitrarietate devine posibilă numai când devenim suficient de detaşaţi pentru a ne întreba, „Dar nu s-ar fi putut întâmpla altfel, în schimb?" *Putem* pune întotdeauna această întrebare cu privire la *orice* succesiune, dar numai dacă vraja iniţială a fost ruptă sau dacă vraja nu s-a produs niciodată în primul rând. Există o mulţime de non-fani care, deloc doritori să se lase cuprinşi de vraja lui Derrida, au o puternică impresie de arbitrarietate de îndată ce deschid una dintre cărţile sale.

[14] Mi se pare că asta este una dintre moralele operei lui Kuhn şi unul dintre motivele pentru care opera lui a stârnit atâta opoziţie. Sugestia Iui Kuhn că asemeni revoluţiilor politice, revoluţiile ştiinţifice sunt adesea conduse de către genii care nu atât folosesc o metodă cât dezvoltă pe larg o metaforă ingenioasă este respingătoare pentru imaginea noastră despre omul de ştiinţă a naturii drept omul raţional paradigmatic.
255
Mă îndoiesc că există un teren de mijloc între această noţiune pragmatistă, nominalistă de rigurozitate, imaginea despre concepte a logicianului cvasi- sau pe deplin transcendental şi relaţiile presupoziţionale dintre concepte, care aşteaptă să fie surprins corect. Dar această noţiune din urmă - noţiunea de erou filosofic care sparge tiparele văzând ceea ce nimeni altcineva n-a văzut, care pune sub semnul întrebării presupoziţii ce n-au fost puse niciodată la îndoială - pare să fie întruchiparea metafizicii prezenţei de care Derrida, asemeni nominaliştilor mei favoriţi, vrea să se distanţeze. Deci revin cu întrebarea pe care am pus-o mai devreme. Nu sunt sigur că Derrida poate scăpa de această metafizică atâta timp cât insistă să trateze conceptele drept cvasi-agenţi şi cvasi-subiecţi, sau că poate combina critica metafizicii cu critica anti-metafizicienilor rivali.
Lungile pasaje pe care le-am citat din Bennington provin în mare parte din secţiunea intitulată „The Series: (Quasi-) Transcendental Questions", care ocupă partea de sus a paginilor 267-84. împreună cu partea de sus a următoarelor treizeci şi două de pagini, această secţiune alcătuieşte cea mai explicită porţiune metafilosofică şi concluzia critică a secţiunii „Derridabase". După cât se poate presupune, răspunsurile lui Bennington la întrebările retorice puse de mine, se află undeva în aceste pagini finale. Am găsit aceste pagini pline de lucruri bune, dar foarte dificil de relaţionat unele cu altele. Ele cuprind secţiuni intitulate „The Closure", „The Jew", „Striction", „Being and the Other", „The Machine" şi, în sfârşit, „Envoi".
Dintre acestea aleg „The Jew", deoarece pot să folosesc unele dintre lucrurile pe care le spune Bennington acolo pentru a aborda, dintr-un unghi diferit, problemele pe care le-am ridicat. Această alegere îmi permite să mă întâlnesc cu „Circumfession", în partea de jos a paginilor. Căci în acel text Derrida spune multe despre existenţa de evreu, mai multe decât a spus vreodată înainte. Mai precis, el spune multe despre una dintre cele mai brutal nedialectizabile părţi ce ţin de a fi evreu: a fi

circumcis[15].

[15] Pe măsură ce trecem de la „Derridabase" la „Circumfession", ni se reaminteşte că este posibil să citim foarte mult din Derrida cu plăcere şi câştig, fără a şti sau a ne păsa ce este deconstrucţia, aşa cum cineva poate citi mult din Sartre sau Heidegger fără a se preocupa despre ce ar putea însemna existenţialismul sau ontologia fenomenologică. Toţi cei trei bărbaţi sunt mai cuprinzători decât mişcările, şcolile de gândire şi sloganele asociate cu ei. însă nu întotdeauna e valabil acest lucra. Nu se poate citi prea mult Husserl fără a ne păsa ce este fenomenologia, sau prea mult Dummett fără a ne păsa ce este filosofia analitică.

Aşa cum observă Derrida şi Bennington, Hegel 1-a considerat pe Kant prea evreu: nu suficient de grec, pentru că n-a fost suficient de dialectic. Aceasta în primul rând deoarece Kant nu a putut şi nu a vrut să sintetizeze cunoaşterea şi credinţa morală, ci a fost nevoit să o retrogradeze pe prima pentru a face loc pentru cea din urmă. Pentru că el nu a putut să-i reunească pe Newton şi Rousseau într-o unitate superioară, el a trebuit să fie sceptic cu privire la ştiinţa naturii şi dogmatic cu privire la moralitate. Deci atunci când Bennington spune că „scopul în deconstrucţie este ... acela de a introduce o alteritate radicală nondialectizabilă în inima aceluiaşi, prin explicitarea condiţiilor cvasi-transcendentale ale însăşi filosofiei speculative," (291), eu sunt tentat, reamintindu-mi aluzii cu acest înţeles la Derrida din perioada timpurie (de exemplu, citatul din Joyce „Evreugrec este grecevreu" de la sfârşitul eseului despre Levinas „Violence and Metaphysics") să spun, „Tocmai acea insistenţă asupra alterităţii nondialectizabile este ceea ce e specific *evreiesc* în modul în care procedează Derrida". Sunt tentat să adaug că numai refuzul lui de a juca jocuri greceşti este cel care face inutil să-1 considerăm pe Derrida fie şi un filosof cras7-transcendental, de vreme ce depăşirea adversarului prin dialectizare, prin depistarea presupoziţiilor sale neobservate este o strategie filosofică cum nu se poate mai greacă.

Dar Bennington ne previne tocmai împotriva unor astfel de tentaţii, în „The Jew" el spune că

am putea fi aici tentaţi să-i luăm partea lui Kant împotriva lui Hegel, şi să integrăm ceea ce am spus despre lege în acest aranjament evreiesc... Derrida n-ar fi nici Kant al *Aufklărung-ului,* nici Hegel care absoarbe totul în filosofie, ci într-un anume sens Kant-ul lui Hegel, evreul, condamnat la elaborarea interminabilă a unei legi aflate mereu în retragere, misterioase, geloase pe adevărul său care nu va fi niciodată cunoscut, dar ale cărui urme vor fi urmărite, urme care nu vor da naştere niciodată unei percepţii prezente sau unei experienţe. (296)

Cedând acestei tentaţii, am putea să-1 asimilăm pe Derrida lui Kierkegaard - un evreu onorific care a crezut că a fi pe deplin uman însemna evitarea încercărilor cvasi-socratice de a dialectiza propria cale în identitate cu Divinul. Apoi am putea încerca să răspundem la întrebarea „Care este relaţia potrivit de relaxată cu filosofia?" spunând: Păstrează legătura cu ea doar atât cât să-ţi aduci aminte că ar fi atât inuman să o ignori, cât şi fatal să o iei prea în serios. Adu-ţi aminte că, din punct de vedere pragmatic, nu merită întotdeauna să fii un

pragmatist[16]. îmită-1 pe Kierkegaard, care 1-a lăudat pe Kant pentru onestitatea rezistenţei sale la dialectică, dar care a ştiut totuşi că lui nu i-ar fi trecut niciodată prin minte că este un simplu individ existent dacă Hegel n-ar fi sugerat că ar putea fi, într-un mod dialectic, Dumnezeu[17]. De ce nu ne va lăsa Bennington să cedăm acestei tentaţii? Ar fi bine (m-am trezit eu protestând) dacă el s-ar putea mulţumi cu o descriere care pare să surprindă ceva foarte important despre Derrida: că el este

în poziţia lui Moise, propunând o eliberare neinteligibilă într-o retorică atât de abstractă şi forţată, o scriitură atât de artificială şi plină de şiretlicuri încât am spune că este o limbă străină. Această scriitură ar fi asemeni tabernacolului iudaic, o construcţie din panglici, goală pe dinăuntru, semnificant fără semnificat, fără nimic în mijloc. (297)

Dar Bennington îşi croieşte drum mai departe cu remuşcare, dincolo de Atena şi Ierusalim, de-a lungul liniei de coastă într-un teritoriu neexplorat („Africa, în starea ei predialectică, ilustrează o indecidabili-tate..." [298]). El insistă că ar fi o „simplificare" (294, 303) să ne decidem pentru un Derrida asemeni lui Moise, căci atunci am rata

necesitatea inevitabilă de a vorbi alteritatea în limbajul filosofic al /ogos-ului grec: dacă gândirea iudaică este diferită de gândirea greacă, ea nu-i poate fi absolut exterioară, ci repliată, de-a lungul figurii non-învăluitoare a învaginării, în acest nonidentic acelaşi care a fost una dintre temele noastre cele mai constante. (303-4)

Bennington are (a trebuit să admit cu părere de rău) dreptate în această privinţă. La urma urmelor, între Moise şi Derrida au fost Platon

[16] Dewey a citat remarca lui G.K Chesterton: „Pragmatismul este o problemă ce ţine de nevoile umane, iar una dintre primele nevoi umane este aceea de a fi ceva mai mult decât un pragmatist".

[17] Derrida este stimulat de transformarea prezenţelor spirituale iluminatoare în bieţi indivizi existenţi. El a făcut asta în *The Post Cârd* cu Platon şi Socrates şi cu Freud şi Heidegger. La un moment dat în „Circumfession", după ce se descrie pe sine ca „un fel de *marrane* [evreu convertit] al culturii catolice franceze" şi ca "moştenindu-mi trupul creştin de la SA [Sfântul Augustin] pe o filieră mai mult sau mai puţin contorsionată, *condeibar eius sale* [condimentată cu sarea lui]" (170), el spune că „Am, de asemenea, viziunea lui SA, drept un mic evreu homosexual (din Alger sau New York), care a reprimat totul, convertindu-se de fapt destul de timpuriu într-un Don Juan creştin, de teama sidei, pe care, asemeni mie, a vâzut-o venind...)"

(172).
258
şi Aristotel. Cine ştie cum ar fi să fii evreu în zilele noastre dacă n-ar fi existat deloc maimonizi? Gândiţi-vă, cine ştie cum ar fi interpretat Hegel, ce jocuri de limbaj am juca noi, filoelenii, astăzi, dacă n-ar fi existat nici un evreu (nici un Heine, nici un Freud, nici un Kafka)?
Totuşi, ne-am putea întreba dacă singura modalitate de a nu fi grec este aceea de a fi evreu şi dacă singura scăpare de metafizica prezenţei este aceea de a deveni, aşa cum spune Derrida, evreugrec şi grecevreu. Poate aceste două figuri comice, grecul abil cu dialectica
îs
lui atotînvăluitoare şi evreul sardonic cu alteritatea lui nedialecti-zabilă, abia dacă se descurcă să se menţină unul pe altul în activitate. Poate că ei au devenit parteneri într-un act de vodevil vechi, obosit. Poate că singura modalitate de a ne îndepărta şi mai tare de „limbajul filosofic al *logos-ului* grec" este să-i întoarcem spatele lui Levinas cu al său *Celălalt ubicuu,* în acelaşi timp în care îi întoarcem spatele lui Heidegger şi încercării sale de a-şi aminti ce credeau grecii despre Fiinţă.
Totuşi, problema cu abandonarea acestui act de vodevil este aceea că pentru unii oameni - în special pentru Derrida - a întoarce spatele tuturor acestora ar însemna a-şi întoarce spatele lor înşişi. Aici e unul dintre punctele în care filosofia şi autobiografia merg mână în mână pentru Derrida. în „Cricumfession" Derrida ne spune că
Am pretins că învăţ ebraica astfel încât să o citesc fără să o înţeleg, aşa cum astăzi, nu înţeleg schimbul de cuvinte pe care mama l-a avut la un moment dat în 1943 cu un Rabin de pe strada d'lsly, tocmai înainte de *bar-mitzvah,* care mai era numită şi „comuniunea", în momentul în care Algeria franceză în persoana Guvernatorului General şi fără intervenţia nici unui nazist, m-a exmatriculat din şcoală şi mi-a retras cetăţenia franceză, întreprinderea Decremieux [un decret guvernamental care conferea cetăţenie naturalizată descendenţilor din evrei care au trăit în Alger înainte de 1830 - vezi p. 325] fiind astfel anulată, un decret, e adevărat, mai puţin bătrân decât bunicii mei, Abraham şi Moise,
[18] „Graeculus esuriens, in coelum jusseris ibit" (Juvenal; tradus de Dr. Johnson drept „AII sciences a fasting Monsieur knows/And bid him go to hell, to hell he goes"). Traducerea lui Johnson nu este tocmai cea mai fericită. O traducecere mai adecvată ar fi „Porunceşte grecului flămând să meargă în rai, în rai el merge". Prin aceasta se sugerează că grecul aflat la ananghie este capabil de orice. Expresia implică o dificultate şi este menită să scoată în evidenţă abilitatea grecului de a se descurca în situaţii dificile. Or ştim cu toţii că este mult mai uşor să ajungem în iad decât în rai. (Nota traducătoailui)
259
astfel încât, exmatriculat de aşa manieră, am devenit exteriorul [si bien qu'ainsi mis dehors, je suiş devenu le dehors, moi] oricât de mult ar încerca să se apropie de mine nici ei nici ele nu mă vor mai atinge niciodată, iar eu mi-am făcut „comuniunea" scăpând de închisoarea tuturor limbajelor, cel sacru în interiorul căruia au încercat să mă închidă fără a mă deschide la el, cel secular, care mi-au arătat clar că nu va fi niciodată al meu, dar această ignoranţă a rămas şansa atât a credinţei mele cât şi a speranţei mele, a însuşi gustului meu pentru „cuvânt", gustul pentru litere *nam si primo sanctis tuis litteris informatus essem et in aerum familiaritate obdulcisses mihi et post in illa volumina incidissem, fortasse aut abripuissent me a solidamento pietatis, aut si...* [Căci dacă am fost mai întâi format prin scrierile Tale sfinte şi dacă Tu mi-ai devenit mai drag prin familiarizarea mea cu ele, şi dacă aş fi dat mai târziu peste acele alte cărţi, poate că ele m-ar fi smuls de pe fundamentul ferm al pietăţii; sau, dacă... (Augustin, Confessions VII, XX, 26)]. [288-90]'
Dacă eşti expulzat dintr-un sistem şcolar care este astfel proiectat încât să ducă la cursul de filosofie şi, astfel, la *logos-ul* metafizic, pentru că eşti evreu - iar dacă pe deasupra acest lucru se întâmplă într-un an în care dacă erai descoperit că eşti circumcis însemna, în cea mai mare parte a Europei, a fi trimis la moarte - ai putea fi mai puţin capabil decât marea majoritate să uiţi de distincţia evreu-non-evreu. Dacă, cu toate acestea mergi mai departe şi devii filosof, ai putea fi mai puţin capabil decât majoritatea filosofilor să întorci spatele distincţiei evreu-grec. Nu există nici o modalitate facilă de a te desprinde de cărţile pe care te-ai bizuit şi de lucrurile pe care ţi le-au făcut oamenii (părinţii cvasi-înţelegători, guvernatori generali plini de zel). Nimeni nu ajunge să fie *perfect* exterior. Trebuie să fii în afara anumitor regiuni.
Privind problema mai degrabă prin prisma autobiografiei filosofilor decât prin prisma naturii filosofiei, putem oferi un alt gen de răspuns la întrebarea de ce cărţile despre sfârşitul-filosofiei par adesea doar nişte cărţi de filosofie ca oricare altele. Poate că unii dintre noi (nu toţi) nu putem realiza o circumvenţie a *logos-ului* metafizic fără a ne mutila pe noi înşine, fără a reduce cunoaşterea noastră despre ceea ce ne-a făcut ceea ce suntem (inclusiv mutilările care ne-au făcut ceea ce suntem) şi, astfel, cunoaşterea noastră despre ceea ce suntem. Dacă aşa stau lucrurile, atunci problema nu este aceea că există o substanţă extrem de adezivă numită „filosofie" (una ale cărei proprietăţi sunt înţelese de către Derrida, dar nu şi de către rivalii săi nominalişti din
260
afacerea antimetafizică), ci mai degrabă aceea că, urmându-1 pe Heidegger, Derrida şi Bennington folosesc „filosofia" drept un nume pentru succesiunea „cuvintelor Fiinţei" - cuvintele care, dacă n-ar fi fost rostite, ar fi avut drept rezultat faptul că noi am fi fost oameni diferiţi[19]. S-ar putea ca unii oameni să nu poată să se desprindă de *logos-nl* metafizic sau de opoziţia grec-evreu fără a-şi pierde simţul orientării. Acesta este motivul pentru care Heidegger a insistat că *denken ist andenken,* şi ar putea fi

cel pentru care Derrida şi Bennington îi consideră pe pragmatiştii nominalişti asemeni mie drept escapişti frivoli.
Dacă am adopta acest mod de a privi problema, atunci am putea abandona noţiunea lui Bennington de „contrabandă transcendentală", precum şi afirmaţia lui că orice încercare de a înlătura cercetarea transcendentală în condiţii de posibilitate presupune o concepţie cu privire la care sunt acele condiţii. în schimb, am putea spune că motivul pentru care unii oamenii nu se pot desprinde pur şi simplu de filosofie este acelaşi motiv pentru care unii oameni nu se pot desprinde de părinţii lor - sau, mai general, de trecutul lor. Acest motiv este, ca să zic aşa, mai degrabă freudian şi empiric decât kantian şi transcendental. Dacă aţi fost educaţi în filosofie - educaţi în distincţiile dintre suflet şi trup, esenţă şi întâmplare, real şi aparent, empiric şi transcendental - s-ar putea să nu fiţi în stare să vă desprindeţi pur şi simpul de educaţia voastră fără a pierde legătura cu voi înşivă. Nu orice fiinţă umană a fost crescută astfel (poate că aceste lucruri sunt mai bine ordonate în China) şi nu există nici un motiv să se creadă că toate fiinţele umane viitoare vor fi, dar *voi* aţi fost. Comportamentul *vostru* nu poate fi explicat fără referire la diverse credinţe inconştiente pe care educaţia voastră le-a produs, diverse imagini care, într-o anumită măsură, vă vor ţine mereu captivi.
Privind astfel chestiunea se vor rezolva unele dintre problemele pe care le-am ridicat. Căci acum nu mai trebuie să ne întrebăm cum

" Atât această inteipretare a noţiunii Iui Heidegger de „cuvintele Fiinţei", cât şi întrebarea de ce aceste cuvinte ar trebui găsite doar pe rafturile de filosofie sunt exprimate în „Heidegger, contingenţă şi pragmatism", în *Pragmatism şi filosofie post-nietzscheană* (Ed. Univers, Bucureşti, 2000, trad. Mihaela Căbulea), 49-86. Asupra posibilităţii de a realiza o circumvenţie a tradiţiei filosofice mai degrabă decât de a ne strecura printre ea, vezi, în acelaşi volum, „Deconstrucţie şi circumvenţie" (131-171). CeJ de-al doilea eseu, care are acum o vechime de mai bine de cincisprezece ani, a fost prima mea încercare de a înţelege relaţia lui Derrida cu filosofii anteriori.

putem invoca noţiunea de relaţii presupoziţionale între concepte reifi-cate, particularizate, fără a deveni metafizicieni, sau cum pot exista astfel de relaţii dacă nu există nici o schemă anistorică şi invizibilă, care să limiteze gradul variaţiei conţinutului empiric şi istoric (genul de schemă care este subiectul tradiţional al metafizicii). Substituind „presupoziţia" cu „asumpţia inconştientă" noi trecem de la transcendental la empiric, de la ceea ce este inevitabil din punct de vedere metafizic la ceea ce este contingent din punct de vedere cultural sau ideosincratic[20]. în loc să spunem că Derrida conduce cercetări cvasi-transcendentale riguroase cu privire la relaţiile presupoziţionale dintre concepte, putem spune că el schiţează psihobiografii ale autorilor cărţilor printre care a ajuns (Platon, Augustin, Rousseau, Hegel, Heidegger şi alţii) în ajutorul proiectului general de a-şi scrie propria autobiografie, autobiografia cuiva care „scapă de închisoarea tuturor limbajelor", a cuiva a cărui scriitură nu e uşor de distins de viaţa sa, de procesul devenirii a ceea ce este.
Totuşi, această sugestie va fi plauzibilă numai dacă nu vom încerca nici să reducem psihobiografia la filosofie şi nici să reducem filosofia la psihobiografie, ci mai degrabă să le păstrăm co-prezente în modul în care sunt co-prezente părţile de sus şi de jos (adică partea lui Bennington şi partea lui Derrida) ale cărţii *Jacques Derrida.* Bennington sugerează că pentru a fi în mod adecvat evreugrec şi grecevreu trebuie să savurezi impuritatea: „Ceea ce afirmă decon-strucţia, acel ceva căreia ea îi spune 'da, da', nu este simpUi joc sau cheltuială de energie, ci necesitatea de contaminare" (3 IO)[21]. Trebuie

[20] Am putea, desigur, să resuscităm transcendentalul combinându-i pe Kant şi Freud. Atunci am pretinde, în primul rând, că fiecare fiinţă umană are aceleaşi asumpţii inconştiente, deoarece istoria şi cultura nu sunt suficient de puternice pentru a schimba dinamicile psiho-sexuale ale relaţiei părinte-copil şi, în al doilea rând, că aceste dinamici psiho-sexuale sunt cel mai bine descrise în terminologie filosofică. Consider că Lacan a emis ambele pretenţii, dar înţelegerea mea a lui Lacan nu este suficient de solidă pentru a-mi permite să fiu sigur. Indiferent dacă aceasta a fost sau nu concepţia lui Lacan, ea pare profund neplauzibilă - nu atât pentru că noi ştim că dinamicile psiho-sexuale sunt o funcţie a culturii, cât pentru că terminologia filosofiei pare un mod complet opţional de a descrie aceste dinamici. Chiar dacă totul se trage oarecum de la sex şi de la părinţi, acesta nu este un motiv să credem că metafizica prezenţei este ineluctabilă. Chiar dacă toată lumea va fi întotdeauna împotmolită într-un obiect al dorinţei sublim, de neobţinut, acel obiect nu trebuie să constea într-o surprindere a condiţiilor transcendentale de posibilitate.

[21] Mai devreme, Bennington a observat că „în cazul lui Derrida, ceea ce face posibilă puritatea fenomenului făcut posibil, o face imediat imposibilă" (276-77).

să vedem grecul apolinic ca având nevoie de sângele şi sperma care întinează cu noroi alter egoul său dionisiac, talmudistul patriarhal ca având nevoie de efuziunile menstruale impure ale mamei sale, *şi vice versa.* Trebuie să oscilăm între temele lui Freud şi cele ale lui Heidegger (aşa cum face în mod constant Derrida). Trebuie să contaminăm constant sexul şi psihanaliza cu filosofie, iar filosofia cu o

mulţime de detalii şi fantezii personale despre, de exemplu, părinţii noştri şi organele noastre genitale. Nevoia de contaminare a transcendentalului de către empiric, a filosoficului de către ideosincratic, oferă o trecere firească şi uşoară de la secţiunile finale ale părţii „Derrridabase" (partea lui Bennington din carte) la „Circumfession" (partea lui Derrida). Căci cea din urmă este plină de imagini ca „femeia iubită circumcizându(-mă) ea însăşi, aşa cum a făcut mama în naraţiunea biblică, provocând încet ejacularea în gura ei tocmai când înghite coroana pielii sângerânde împreună cu sperma, drept semn al alianţei exuberante (218) .

Aş prefera să nu vorbesc despre posibilitate şi imposibilitate şi să spun doar că nimeni nu a reuşit vreodată să-şi desprindă filosofia de autobiografia sa, decât acceptând profesionalizarea - subordonându-şi imaginaţia unui consens al egalilor săi aleşi, aruncându-se în *Philosophie als strenge Wissenschaft,* aşa cum pe vremuri s-ar fi închis într-o mănăstire. Unul dintre motivele pentru care Derrida le displace atât de mult filosofilor profesionalizaţi (şi pentru care decon-structiviştii derrideni profesionişti, lăudându-se unul pe altul pentru rigurozitatea cu care a fost expus încă un element exclus, al unui alt text, sunt atât de hilari) este acela că unii oameni preferă să fie puri în loc să aibă o viaţă. Vezi „Keeping Philosophy Pure: An Essay on Wittgenstein", în cartea mea *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 19-36.

înainte de a-1 lăsa pe cititor în mâinile lui Derrida, Bennington încheie „Derridabase" cu câteva pagini despre computere şi hipertexte. După câte se poate presupune, aceasta se datorează faptului că există ceva hipertextual în privinţa relaţiilor dintre diferitele părţi ale acestei cărţi şi faptului că o parte din diferenţa dintre „carte" (în sensul special, peiorativ, pe care Derrida îl atribuie termenului) şi hipertext este diferenţa dintre ceea ce este aparent pur şi independent şi ceea ce este evident şi recunoscut contaminat.

Jacques Derrida este chiar mai hipertextual decât pare la început. După „Derridabase" şi „Circumfession", cititorul dă peste a treia parte, subîmpărţită numită „Acts (the Law of Genre)". Aceasta cuprinde o bibliografie foarte folositoare, multe fotografii intrigante (Derrida pe vremea când era copil mic cu familia şi ca tânăr jucător de fotbal, fotografii ale şcolii din care Derrida a fost exmatriculat pentru că era evreu şi ale închisorii în care 1-a ţinut guvernul comunist al Cehoslovaciei dinainte de 1989) şi un „curriculum vitae" care include unele remarci autobiografice foarte edificatoare, făcute de către Derrida în conversaţie sau corespondenţă cu Bennington (de exemplu, „ 1948-49: Are loc mişcarea spre

„Circumfession" este descrisă pe pagina de titlu drept „Cincizeci şi nouă de propoziţii şi perifraze scrise într-un soi de chenar intern, între cartea lui Geoffrey Bennington şi o operă în pregătire (ianuarie 1989 - aprilie 1990)". Această îmbinare de cincizeci şi nouă de propoziţii urmează, într-o oarecare măsură, cursul bolii finale a mamei lui Derrida, care s-a sfârşit (după cum ne spune „curriculum-ul vitae" din „Acts") cu moartea ei, în decembrie 1991. Referinţele la această boală sunt îmbinate cu citate lungi din *Confesiunile* Sf. Augustin (în special pasajele legate de moartea mamei Sf. Augustin, Sf. Monica) precum şi cu reflecţii asupra circumciziei lui Derrida, asupra faptului că este evreu, asupra anti-semitismului francez şi asupra nevoii de a scrie ceva care să-1 surprindă şi să-1 uimească pe Bennington. Pe măsură ce „Circumfession" înaintează, Augustin şi Derrida - doi băieţi din Africa de Nord care au dat lovitura în Europa, doi scriitori ale căror stiluri au multe în comun[23], doi bărbaţi care au suferit pe perioada bolilor finale ale mamelor lor - încep să se amestece unul cu celălalt.

Durerile de pe patul de moarte ale mamei cuiva şi mutilările glandelor genitale ale cuiva sunt nişte subiecte cât se poate de ideosincratice, prin urmare, trecerea de le condiţiile cvasi-transcen-dentale ale câmpului de posibilităţi din „Derridabase" la realitatea databilă şi localizabilă din „Circumfession" este o tranziţie textuală cât se poate de uimitoare. Derrida menţine tensiunea cât se poate de ridicată - spunând, de exemplu, că oftatul mamei lui „Vreau să mă sinucid" este „eu [Derrida] din cap până în picioare" şi întrebându-se dacă „cei care mă citesc de acolo de sus [de deasupra liniei care traversează pagina, din 'Derridabase']" îi văd lacrimile (38). Efectul părţii „Circumfession" este acela de a supune atenţiei faptul că

filosofic 'Impresionat' [impressionee] citind despre Kierkegaard şi Heidegger".) Per ansamblu, cartea este lucrul cel mai apropiat de o autobiografie pe care o vom obţine probabil de la Derrida. Ea lasă multe pe dinafară - nu există, de exemplu, nici o poză a soţiei şi copiilor lui şi nici o informaţie despre ei, cu excepţia numelui de fată a soţiei lui şi a faptului că există doi fii necircumcişi. Dar, aşa cum sugerează pasajul pe care tocmai l-am citat, „Circumfession" cuprinde multe din ceea ce majoritatea autobiografiilor lasă pe dinafară.

[23] Ambii savurează repetiţia şi reinflexiunea, ca în „Nondum amabam, et amare amabam, quaereba, quid amabam, amans amare" a lui Augustin (Nu în timp ce am iubit, şi am iubit ca să iubesc, am întrebat ce iubesc, iubind să iubesc). Derrida ne spune că Augustin (prescurtat aici „SA", care în *Clas* a însemnat „Savoir absolu" şi care a însemnat multe alte lucruri în alte texte) a fost unul dintre oamenii din care a citit foarte des pe vremea când a fost tânăr.

întreaga filosofare riguroasă, cvasi-transcendentală pe care Bennington o descrie este îndeplinită de către un biet individ existent, de către cineva care gândeşte despre anumite lucruri în anumite moduri datorită anumitor contingenţe private, ciudate.

De la Freud încoace, biografii marilor gânditori şi-au dobândit efectele şi plăcerile, dezvăluind faptul că Marele şi Puternicul Oz este doar un inadaptat social, care a avut o şmecherie. Dar inabilitatea

acestor biografi de a sintetiza inadaptatul social cu mintea transformatoare de lume, sursele ideosincratice de discomfort emoţional ale autorului cu cuvintele psihedelice ale puterii pe care el le-a imprimat, pe Freud cel care i-a scris lui Fliess cu Freud cel care a schimbat înţelegerea noastră de sine, secondează inabilitatea noastră de a reconcilia transcendentalul cu empiricul. Dacă există realmente o lume în care conceptele trăiesc, se mişcă şi îşi au fiinţa independent de comportamentul lingvistic al utilizatorilor de cuvinte - lumea care este condiţia transcendentală de posibilitate a filosofiei transcendentale - cum e posibil ca faptul că un concept este doar utilizarea unui cuvânt de către noi bieţii indivizi existenţi, să fie de asemenea un fapt empiric? Dacă lumea în care un concept este un astfel de lucru, e reală, cum poate cealaltă lume să fie de asemenea reală? Dacă marile imaginaţii au adoptat formele pe care le-au adoptat deoarece organismele care le conţin au fost săltate de colo-colo în anumite moduri de către mame şi moheli, cum se poate ca viaţa minţii să merite a fi trăită? Dacă descrierea noastră de către Freud drept protoplasma maleabilă modelată de către mamele noastre şi alte contingenţe este *ea însăşi* o minunată realizare intelectuală modelatoare-de-lume, înfrumuseţătoare-de-viaţă, cum a putut fi ea realizată de simpla protoplasma? Dacă filosofia transcendentală a fost doar o şmecherie pe care Kant a creat-o pentru a-i reconcilia pe Newton şi Rousseau, şi dacă deconstrucţia cvasi-transcendentală este doar o şmecherie pe care Derrida a creat-o pentru a-i reconcilia pe Heidegger şi Freud, unde ne situăm atunci? Noi suntem, aşa cum a arătat Sartre, prea buni pentru noi înşine[24].

Cea mai bună presupunere a mea în ceea ce priveşte cum să reunesc „Derridabase", „Circumfession" şi „Acts (the Law of

[24] Suntem mult prea buni pentru noi înşine, dar în moduri diferite, care ne oferă opţiuni diferite. Filosofia nu este o opţiune viabilă pentru prea mulţi oameni, iar aceştia nu vor obţine nici plăcere nici profit din descoperirea „elementelor excluse" şi „contrabanda transcendentală" din textele tradiţiei. Dar unii dintre noi, da.

Genre)"[25] este să tratez opoziţia psihanalitică dintre organic şi forma sublimată a organicului (de exemplu, opoziţia Monica - Dumnezeu, sau sex - text) drept o alegorie a opoziţiei filosofice dintre empiric şi transcendental; apoi să o tratez pe cea din urmă ca pe o alegorie a celei dintâi, iar apoi să mă abţin să întreb care a fost *realmente* alegoria şi care partea alegorizată. Dacă procedăm astfel, atunci putem citi *Jacques Derrida* drept autobiografia unui om care şovăie în mod constant şi deliberat între descrierile sale pe care biografii săi psihanalitici se vor grăbi să le ofere de îndată ce el va fi mort şi propriile lui descrieri ale lumii aşa cum a găsit-o el.

Potrivit acestei descrieri, contribuţia părţii „Derridabase" la *Jacques Derrida* este filosofia, aşa cu a luat ea formă în mintea lui Bennington, unul dintre cei mai buni cititori ai lui Derrida: filosofia drept aventurile unei cvasi-persoane, nici circumcisă nici necircum-cisă, numită „Deconstrucţie". Viaţa acestei cvasi-persoane este ceea ce Bradley a numit „un balet nepământesc al categoriilor lipsite de sânge". Contribuţia părţii „Circumfession" este aceea de a ne reaminti de condiţiile empirice pătate cu sânge ale realităţii acestei cvasi-persoane, condiţii care cuprind o persoană reală care este circumcisă, exmatriculată din şcoală, aruncată în închisoare, sperând că mama sa va muri înainte ca durerile de pe patul de moarte să devină şi mai insuportabile şi aşa mai departe. „Acts (the Law of Genre)" ne reaminteşte generic că acestea două sunt oarecum una. Prin urmare, *Jacques Derrida* per ansamblu, ne reaminteşte că cvasi-persoana lipsită de sânge nu este nici mai puţin nici mai mult Derrida decât fiul mamei, fiu din al cărui penis infantil a picurat sânge. Deconstrucţia şi acel mascul circumcis se contaminează reciproc cu succes.

Ca admirator uluit, pe termen lung, al lui Derrida, sunt recunoscător acestei cărţi şi dificultăţilor de a efectua o recenzie a ei, pentru că m-a ajutat să depăşesc înclinaţia mea anterioară de a uita de această cvasi-persoană obositoare numită „Deconstrucţie" (pe care uneori am considerat-o un manechin de plastic în jurul buricului căruia se pot citi cuvintele „Made in USA") şi de a mă concentra în schimb asupra lui Derrida, acel scriitor în carne şi oase, extrem de distractiv, ingenios, inventiv, poetic, imaginativ. Această înclinaţie m-a făcut să-mi doresc, mai devreme în aceste eseu, ca Bennington să fi scris mai degrabă *Derrida for Davidsonians* decât ceea ce a scris de fapt. Dar *Jacques Derrida* m-a făcut să-mi dau seama că trebuie să-mi ţin

[25] Vezi nota 22 de mai înainte.

în frâu nominalismul atunci când îl citesc pe Derrida - că n-ar trebui să mă grăbesc aşa de tare să exclam, „Oh, haide! Nu mai trata conceptele ca pe nişte agenţi!"

In timp ce am scris acest eseu am ajuns să cred că astfel de mustrări sunt puţin prea greceşti, puţin prea metafizice. Bennington m-a convins că nu pot să scap cu empirismul meu încăpăţânat, ce respinge ipostazierea, fără a cădea puţin prea mult sub stăpânirea *logos-ului* metafizic, cel care ne spune că nu e logic să tratăm un lucru de parcă ar fi altceva şi că nu e raţional să nu încercăm să ne dăm seama care este alegoria şi care este lucrul alegorizat. încă nu pot să nu devin nerăbdător în privinţa baletului lipsit de sânge al cărui coregraf iscusit este Bennington, dar cred că acum înţeleg mai bine motivul pentru care el consideră că acesta trebuie făcut -

motivul pentru care nu putem pur şi simplu să lăsăm deconstrucţia să nu mai prezinte nici un interes dacă vrem încă să ne ţinem de Derrida.
A fi în mod dezirabil evreugrec sau grecevreu mi se pare acum doar abilitatea de a echilibra cvasi-persoana, conceptul ipostaziat şi personalizat cu faptele empirice despre oameni în came şi oase. Consider că acest act de echilibrare este dificil, dar *Jacques Derrida* m-a convins că ar fi mai bine să încep să exersez. Prin urmare, cred că răspunsul meu la întrebarea „Este oare Bennington îndreptăţit să-1 descrie pe Derrida drept un filosof cvasi-transcendental?" trebuie să fie „Nu, dacă 'transcendental' înseamnă că el a trasat riguros şi precis interconexiunile care leagă conceptele într-o lume nonempirică şi care formează condiţii de posibilitate"; însă „Da, dacă 'cvasi-' înseamnă că el nu a putut spune ceea ce trebuie să spună, să fie ceea ce trebuie să fie, să fie un evreu la fel de bun precum este un grec şi vice versa, dacă n-ar vorbi de parcă ar exista o astfel de lume şi de parcă el ar trasa astfel de interconexiuni şi ar descoperi astfel de condiţii".
La urma urmelor, nu putem să-i negăm cuiva modul său de exprimare artistică. Nu are nici un rost să ne dorim ca Wagner să fi scris sonate, sau Emily Dickinson epopei[26]. Derrida, un evreu născut pe strada Saint-Augustin, este de asemenea omul care, citindu-i pe Platon şi Kant, nu i-a putut uita - nu a putut să se desprindă pur şi

[26] Nici nu are rost, aşa cum am indicat mai devreme, să sugerăm că Dickinson a reuşit într-un anumit sens acolo unde Wagner a eşuat, sau că Habermas ori Foucault au eşuat acolo unde Derrida reuşeşte într-un anumit sens. Creşterea toleranţei mele faţă de deconstrucţie, ca rezultat al citirii cărţii *Jacques Derrida* nu se extinde până la acordul cu Bennington că deconstrucţia a triumfat acolo unde alţii au fost înfrânţi.

simplu de ei. Poate copiii non-evrei care merg la şcoală în locuri în care nimeni n-a auzit prea multe despre Platon şi Kant (California? Indonezia?) pot uita de metafizica prezenţei, dar *el* nu poate uita. Poate că Dewey a avut dreptate să spere că într-o bună zi, cu puţin noroc, nu va mai exista nici grecevreu nici evreugrec. Poate că ceea ce Bennington numeşte „imposibilitatea în principiu de a se desprinde net de *logos-ul* metafizic" este, aşa cum ne place nouă, nominaliştilor, să credem, cel mult o imposibilitate locală, trecătoare şi empirică -una care predomină doar asupra a jumătate din suprafaţa planetei şi va dura, chiar şi acolo, doar încă câteva secole. Dar, cu siguranţă, acele cuvinte - cuvintele lui Platon şi ale lui Kant -ne-au făcut pe unii dintre noi (pe Derrida, Bennington, pe mine şi, probabil, pe orice cititor al acestei cărţi, care a ajuns până la acest eseu) ceea ce suntem. Ce putem face *noi* atunci decât să operăm cu modul de exprimare artistică, care este însăşi substanţa *noastră?* Chiar dacă logoi metafizici, aceia care i-au inventat şi aceia care i-au deconstruit, vor fi nişte simple piese de muzeu peste câteva mii de ani, oamenii care au ajuns printre ele trebuie să trăiască în prezent. Derrida n-a trăit niciodată mai mult în prezent decât trăieşte în partea de jos a paginilor cărţii *Jacques Derrida.*

CUPRINS

Introducere.....5
I. Adevărul şi **unii filosofi**.....**21**
Hilary Putnam şi ameninţarea relativistă.....23
John Searle despre realism şi relativism.....48
Charles Taylor despre adevăr.....72
II. Progres moral: spre comunităţi mai cuprinzătoare.....89
Drepturi umane, raţionalitate şi sentimentalism.....91
Raţionalitate şi diferenţă culturală.....114
Feminism şi pragmatism.....133
Sfârşitul leninismului, Havel şi speranţa socială.....164
III. Rolul filosofici în **progresul** moral.....**183**
Istoriografia filosofiei: patru genuri.....183
Habermas, Derrida şi funcţiile filosofiei.....217
Derrida şi tradiţia filosofică.....241

u
Prinîed in România
oao prin,
iaU-
1
fed prinţ sa
O societate Butan Gas
B-dul Tudor Vladimirescu, nr. 31, sector 5, Bucureşti, ROMÂNIA
Telefon: 335.93.18; 335.97.47

Fax: 337.33.77

„«Nu există adevăr». Ce ar putea însemna acest lucru? De ce ar face cineva o astfel de afirmaţie? De fapt, aproape nimeni (cu excepţia lui Wallace Stevens) nu face o astfel de afirmaţie. Dar se spune adesea că filosofii asemeni mie fac această afirmaţie. E uşor de înţeles de ce. Căci noi am învăţat (de la Nietzsche şi James, printre alţii) să fim suspicioşi cu privire la distincţia aparenţă-realitate. Noi credem că există multe modalităţi de a vorbi despre ceea ce se întâmplă, şi că nici una dintre ele nu se apropie mai mult decât oricare alta de modul în care sunt lucrurile în ele însele."
RICHARD RORTY •

!

2 ISBN 973-34-0885-9